توماس ليمكي - ستيفان لوغران - غيوم لوبلان - وارين مونتاغ
بوب جيسوب - ماركو آتريكو جياكوميللي - برتران بينوش - جاك بيديه



# ماركس وفوكو

ترجمة

د. حسن الحاج

ماركس وفوكو

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

1432 هـ ـ 2011 م

"ouvrage publié avec le concours du Ministère français
chargé de la culture- Centre national du livre"

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب 113/6311
تلفون 791123 (01) ـ تلفاكس 791124 (01) بيروت ـ لبنان
بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb
www.editionmajd.com

ISBN 978-9953-515-93-9

توماس ليمكي- ستيفان لوغران- غيوم لوبلان- وارين مونتاغ
بوب جيسوب - ماركو أنريكو جياكوميللي- برتران بينوش- جاك بيديه

# ماركس وفوكو

ترجمة

د. حسن الحاج



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة:

Actuel Marx

# Marx et Foucaut

© Presses Universitaires de France

# تقديم

هذا الكتاب يحتوي على ترجمة لمجموعة مقالات منشورة باللغة الفرنسية في مجلة **Actuel Marx** (عدد رقم 36 عام 2004 ). ومحور هذه المقالات يقوم على العلاقة المتعددة الجوانب بين ماركس وفوكو من خلال مؤلفاتهما. سنحاول فيما يلي عرض الأفكار الأساسية التي أراد أصحاب هذه المقالات إيصالها:

*Thomas Lemke* (**توماس ليمكي**) ينطلق من الصعوبات التي يصادفها فوكو في بداية السبعينات في إنجاز مشروع نظرية حول السلطة، غذ أن نقده لوهم استقلالية الذات الحديثة يبدو وكأنه ينقلب إلى مجرد عقيدة في الذات التبعية حتى وهي تقاوم. وإن مقاربته الميكرو-فيزيائية (الفيزياء المجهرية) تبدو عاجزة عن تمثل تماسك مؤسسة الدولة. وهو يجد لدى ماركس فكرة السلطة كواقعة علائقية وتقنية ويحاول انطلاقاً من هنا التفكير في مسألة الذات (في عمليات التذويت) وفي مسألة الدولة معاً. ويأتي الحل في حدود مصطلح الحاكمية (**gouvernementalité**) القائم على مصطلح "القيادة" (أو توجيه السلوك) بالمعنى المزدوج للكلمة: قيادة الذات وقيادة الشعب. ويبيّن توماس ليمكي كيف أن فوكو استطاع انطلاقاً من ذلك أن يطور نقداً للسياسات النيو ليبرالية متماثلاً جداً مع ذلك النقد الذي ينادي اليوم بالماركسية.

*Stéphane Legrand* (**ستيفان لوغران**) يحاول هو أيضاً نبش نوع من "الماركسية المنسية" لدى فوكو. إنه يسائل الوضع الملتبس لمفاهيم "المراقبة والمعاقبة" واضعاً في موضع التساؤل خصوصاً التجانس المفترض لمختلف المؤسسات الانضباطية الموضوعة في هذا الكتاب على نفس المستوى. في الواقع، إن العمل في المصنع الرأسمالي هو الذي بشكل مركز المنظور وذلك لأن عليه تنطبق في

نهاية المطاف مقولة "الانضباط" كما يبنيها المؤلف ذاته كمكوّنة للأجسام "النافعة"، أي النافعة للربح. إن الخلفية الماركسية تظهر بوجه أوضح في دروس "كوليج دو فرانس" لعام 1973 والتي ما زالت غير منشورة حتى هذا اليوم. ويمكن التحقق من خلالها من أن مفاهيم وأطروحات فوكو لا تأخذ كل دلالتها السياسية النقدية إلا إذا أخذنا بالحسبان هذا الإرث.

*Guillaume Le Blanc* (**غيّوم لوبلان**) يقترح سبيلاً للعبور إلى العلاقة بين فوكو وماركس من خلال العلاقة بين فوكو وألتوسير وذلك بالنظر إلى مفاهيمهما المتعاقبة حول المعيار والانضباط من جهة وحول الإيديولوجيا وجهاز الدولة الإيديولوجي من جهة أخرى. وفي الحالتين نجد أنفسنا أمام صورة الإخضاع. ولكن، كيف تعطي الذات موافقتها على ذلك؟ أمام هذه النقطة، تتعثر، بنفس القدر، إسمية فوكو كما سبينوزية ألتوسير. إن كتاب **Judith Butler** (جوديث باتلر) "الحياة النفسية للسلطة" والذي يقدم تأويلاً جديداً للفيلسوفين، يصلح هنا كمرشد وكنقطة ارتكاز للذهاب إلى حد ابعد.

*Warren Montag* (**وارين مونتاغ**) هو أيضاً يقترح عبوراً من خلال ألتوسير. فهو يعود إلى الندوة التي قدمها ألتوسير عام 1963 حول كتاب **Folie et déraison** (الجنون واختلال العقل) في إطار حلقته الدراسية عن البنيوية. ألتوسير يميز تحليل فوكو عن تحليلات هوسرل ونيتشه اللذان يعتبران أن النظرية تسم ضرورة أفعال القمع التي تتشكل من خلالها الثقافة. ففي حين أن هوسرل كان يعلن نسيان وحجب الأصول وان نيتشه كان يعلن تدميرها، كان نتاج فوكو بالمقابل، مع عدم تخلصه بشكل تام من الإغراء الترنسندنتالي، يفتح، حسب ألتوسير، الطريق لإمكانية تفكير التاريخ بمعزل عن مقولة الأصل.

**ومع** *Bob Jessop* (**بوب جيسوب**) ننتقل غلى وجه آخر من وجوه العلاقة بين ماركس وفوكو والمتمثل في **Poulantzas** (بولانتزاس) ما بعد 68 الذي يبحث، كما يفعل فوكو في نفس الحقبة، عن مفهوم للسلطة يوائم ما بين الميكرو_تأسيس

(التأسيس المجهري) وما بين المقاربة الماكرو إجتماعية الاستراتيجية (أي المقاربة الإجمالية الجمعية). إن بولانتزاس يتبنى حجج فوكو الواردة في "المراقبة والمعاقبة" و"إرادة المعرفة". ولكنه ينتقده في كتابه "الدولة، السلطة، الاشتراكية" (1978). ولكن، وبشكل مفارق، كل شيء يجري كما لو أن فوكو ما بعد 1976 كان يرد بطريقة غير مباشرة على هذه الانتقادات. إن Jessop يحدد هوية حالات الاتفاق وحالات الاختلاف ولكنه يبحث بشكل خاص عن خيار بديل لمشكلة مشتركة بين هذه الحالات ألا وهي مشكلة العلاقة بين التنوع-المجهري (ميكرو-تنوع) وبين الضرورة الإجمالية أو الجمعية (ماكرو-ضرورة)، علماً أن فوكو يعطي الامتياز للحالة الأولى بينما بولانتزاس يفضل الحالة الثانية.

أما مساهمة **ماركو أنريكو جياكوميللي** (*Marco Enrico Giacomelli*) فتنقلنا إلى حقل آخر وهو حقل الفعاليات السوسيولوجية المناضلة والنظرية والتي استلهمت من تحليلات فوكو على خلفية ثقافية ماركسية وذلك في إيطاليا بين الخمسينات والسبعينات. ويعتبر تاريخ حركة "opéraïsme" "النزعة العمالية" نموذجاً في هذا الجانب. وبمعنى ما فإن سوسيولوجيا وممارسات أصحاب هذه النزعة استبقت فوكو ووجدت لديه اللغة التي كانت تحتاجها.

*Bertrand Binoche* (**برتران بينوش**) يكشف في المصادر التاريخية للعقيدة الليبرالية عن مبدأين متمايزين يبرزان في أماكن وأزمنة مختلفة. الأول تم التعبير عنه أولاً بعبارات دينية ويمكن إدراكه بمعاني مختلفة عند لوك وعند غودوين Godwin، وهو مبدأ الحكم الأدنى أو الحد الأدنى من الحكم والذي يقضي بأن يكون على الدولة أن تترك الفرد ينجز بذاته ما يكون جديراً به. أما المبدأ الثاني، الذي ظهر أولاً عند مونتسكيو، فهو مبدأ الحكم التفاضلي والذي يؤكد بأن الحرية ليست ممكنة إلا حيث تقوم بشكل متزامن عدة أنساق إلزام متغايرة: القوانين، العادات الأخلاقية، الخ. واعتباراً من بداية القرن التاسع عشر فإن ما سمي "ليبرالية" ينشأ عن لقاء هذين الأمرين المطلوبين. إذن، النيوليبرالية، أي إدراج كل حالات السلوك تحت قواعد التبادل الاقتصادي فقط، تبدو وكأنها نفي

لليبرالية أكثر مما تبدو على انها إتمام لها.

أما *Jacques Bidet* (**جاك بيديه**) فيلاحظ أن فوكو، اعتباراً من سنة 1978 ينتقل إلى تحليل تكنولوجيا سلطة الدولة من ناحية تحليله لظاهرة "النيو ليبرالية" باعتبارها المرحلة النهائية لليبرالية. ولكن بيديه (Bidet ) سيسائل هذه المساهمة الفوكونية انطلاقاً من العلاقة غير المباشرة ولكن الساطعة التي تقيمها من جهة مع التحليل الماركسي ومن جهة أخرى مع تلك العقيدة الماركسية التي يحاول جيل باكمله حينئذٍ التحرر منها.

# "ماركس بدون مزدوجين":
# فوكو، الحاكمية ونقد الليبرالية الجديدة

بقلم: توماس ليمكي
**Thomas LEMKE**

"من المؤكد أن ماركس، حتى لو سلّمنا أنه سيختفي الآن، سيعود إلى الظهور يوماً ما. ما أتمناه [...] ليس بالضبط عملية رفع الزيف عن ماركس الحقيقي أو إعادة وضعه في موقعه، بل تخفيف الأثقال عن ماركس وتحريره تجاه دوغمائية الحزب الذي أقفل عليه ونشره وحمل لواءه في آن واحد لمدة طويلة من الزمن" (1994a, P.457).

إن العلاقة التي أقامها فوكو مع ماركس هي علاقة معقدة[1]. يجب القول أولاً أن الكتب التي يخصص فيها فوكو عدداً أساسياً من الصفحات حول ما ركس ليست أبداً وفيرة، وحتى في هذه الكتب فإن التعليقات تبقى هامشية. في الواقع إن أكثر التحديدات دقة لعلاقته مع ماركس أطلقها فوكو في ردود على أسئلة طُرحت عليه خلال مقابلات ومنتديات مختلفة. أضف إلى ذلك، إن بعض تصريحات فوكو تشير بوضوح إلى أنه كان يأخذ مسافة تجاه موقف ماركسي النزعة. إذن، قد يمكننا القول بأن ليس لماركس أي صلة وثيقة فيما يتعلق بالتوجه النظري لدى فوكو.

ومع ذلك، من الممكن التوصل إلى استنتاج مختلف كلياً. لقد كتب إتيان باليبار (Etienne Balibar) أن نتاج فوكو يتميز بنوع من "معركة حقيقية" (1989, P.55) مع ماركس، وأن هذا الصراع يظهر كأحد المصادر الأساسية

---

(1) بعض المقاطع تحتوي على نسخات منقحة لنصوص منشورة سابقاً (أنظر Lemke 2002).

لإنتاجيته[1]. حسب باليبار إن موقف فوكو تحول خلال تطوره النظري، منتقلاً من قطيعة مع الماركسية كنظرية، إلى "حلف تكتيكي" يتَّسم باستخدام بعض المفاهيم الماركسية أو على الأقل بعض المناهج المتوائمة مع الماركسية. سأتبع باليبار في استدلاله، وفي الواقع أود الانكباب عن قرب على أحد هذه المفاهيم وهو مفهوم الحاكمية. وبموازاة ذلك لا أعتقد أن باليبار على حق بتأكيده أن الفرق بين ماركس وفوكو يأتي من كون هذا الأخير ينتمي إلى "مادية الجسم". في الواقع، إن باليبار لا يأخذ بالحسبان التغيرات النظرية المهمة في نتاج فوكو، خصوصاً بعد نشر "إرادة المعرفة" (1976) والتي أدّت إلى بروز إشكالية معينة حول الحكومة قريبة من المنظور الماركسي أكثر مما كان باليبار يتصور.

## رأس الملِك

كان لنتاج فوكو خلال النصف الأول من السبعينات نقطة مركزية مرجعية ألا وهي نقد التصور "القانوني – الخطابي (المنطقي)" الخاص بالسلطة (Foucault, 1976, P.109). لقد كانت أطروحته تتلخص بالقول أن هذا النموج للسلطة يبرر في آن واحد النظريات الليبرالية حول السيادة والنظريات الدوغمائية الماركسية حول السيطرة الطبقية. في حين أن الأولى تؤكد أن السلطة الشرعية مرسومة في إطار القانون وتجد جذورها في نظرية معينة عن الحقوق، نجد أن الأخيرة تضع السلطة في الإقتصاد وتعتبر الدولة بمثابة أداة لدى البرجوازية. إن الافتراض المسبق المشترك لدى هذه التصورات المتغايرة على نطاق واسع يكمن في فكرة أن السلطة هي شيء ما يمكن امتلاكه (من قبل طبقة، أو من قبل الدولة، أو من قبل نخبة أو من قبل الشعب) وأنها قبل كل شيء قمعية في ممارستها، وأنها يمكن أن تصدر عن مصدر وحيد ومركز كالدولة أو الإقتصاد. (Foucault 1997, PP.3-36, Hindess 1996).

إن فوكو، في كتاباته التي انتجها حتى أواسط السبعينات، ومن خلال انتقاده الدور المركزي الممنوح لآليات القانون ولتشريع الإجماع من قبل التصور الحقوقي

---

(1) في مسار مشابه Alessandro Fontana وMauro Bertani يلحظان "حواراً متواصلاً" (1999, P.250) وروبرتو نيغرو Nigro يصف مجادلة دائمة مع ماركس (Auseinandersetzung) (التعبير الألماني يحمل المعنى المزدوج للمواجهة وللمعركة) وهذه المجادلة توجد في قلب نتاج فوكو. (2001, P.433).

(القانوني) للسلطة، رأى وأدرك النمط المركزي للسلطة، قائماً بشكل أساسي، في إطار الحرب والصراع: "إنها فرضية نيتشه" كما كان يقول (أنظر، على سبيل المثال، فوكو 1997، ص 15-19). ولكن، حتى في نفيه للمفهوم القانوني - الخطابي للسلطة فهو لا يخرج عن إطار هذه الإشكالية المتعلقة بعملية الشرعنة وبالقانون. وفوكو، مدعياً أن التصور الإستراتيجي قد يؤدي "بالضبط إلى نقيض" النموذج القانوني (1997, P.26) يقبل هذا النموذج المذكور من خلال نفيه، ببساطة: بدل الإجماع والقانون فهو يصر على الإلزام أو التقييد وعلى الحرب، وبدل أن يضع نفسه من وجهة نظر المنظور الجمعي (ماكرو) للدولة وبدل التركيز على القابضين على السلطة، هو يفضل استكشاف فيزياء السلطة بطريقة مجهرية (ميكرو) واستكشاف الاستراتيجيات المجهولة الهوية. خلاصة القول، كان الهدف يتمثل في "قطع رأس الملك" (1976, P.117) في إطار التحليل السياسي وذلك من خلال إزاحة الاهتمام المركز على القانون والشرعنة وعلى الإرادة والإجماع، ولكن فوكو من خلال رفضه لأطروحة النموذج القانوني (الحقوقي) ومن خلال تبنيه للموقف المعارض فهو يقلبه رأساً على عقب، وبدل أن يقطع رأس الملك فهو لم يقم سوى بقلب التصور الذي كان ينتقده وذلك بإحلال الحرب والغزو محل القانون والعقد. بعبارة أخرى، إن عملية "قطع الرأس" لم تستطع إلا أن تكون الخطوة الأولى. بقولنا هذا يجب علينا الآن أن نجيب عن السؤال الآتي: "كيف يمكن لهذا الجسد المنزوع الرأس أن يتصرف غالباً كما لو أنه فعلاً يملك رأساً؟" (Dean, 1994, P.156)[1].

إن تحليل فوكو للسلطة في بداية السبعينيات يطرح بوضوح مشكلتين: واحدة لها علاقة بمفهوم الذات والأخرى بفهم الدولة. في الحالة الأولى، ينتقد فوكو التأثير القمعي للسلطة على الأفراد، من جهة، ويعتبر من جهة أخرى الأفراد (الذوات) أنفسهم بمثابة الآثار الناتجة عن آليات السلطة. وبالمثل هو ركز في كتاباته بشكل أساسي على الأجسام كما على انتاجها وتشكيلها داخل المؤسسات الانضباطية. وهذا المسار النظري يثير أسئلة حول محتوى مقولات مثل "السيطرة"، "الإخضاع" إلخ.

---

(1) المفكران الماركسيان Michel Pêcheux وNicolas Poulantzas كانا من بين الأوائل في الإشارة إلى هذه المشكلات النظرية وفي محاولة صياغة نقد منتج لتصور السلطة لدى فوكو. (Poulantzas 1977, Pêcheux 1984).

إن فوكو يصر على ملاءمة وضرورة المقاومة وعلى عدم إمكانية تجنبها ولكنه في الوقت نفسه يدّعي أن الأفراد (الذوات) ليسوا سوى أدوات - نتائج لشبكات السلطة. لقد كان على حق في الإشارة إلى حدود التصورات الليبرالية التي تضع حرية الفرد مقابل سلطة الدولة، ولكن كان يمكن للقراء أن يكونوا من ذلك انطباعاً بأنه لم يكن يقوم سوى بوضع عملية إخضاع تبعي للذات أمام استراتيجيات السلطة، مكان استقلاليتها.

المشكلة الثانية تتعلق بمفهوم الدولة. إن فوكو يضع، مقابل التحليلات المتعلقة بظواهر المجتمع الجمعية (الماكرو)، تحليلاً فيزيائياً مجهرياً" (ميكروفيزياء) للسلطة يرتبط بممارسات محلية وبمؤسسات خصوصية. ولكن المقاربة القائمة على "السياسة المجهرية" (المكروسياسة) والتي يتم من خلالها رؤية الدولة كنتاج للعلاقات الاجتماعية في السلطة، هذه المقاربة لا تكفي لإقامة نقد التحليلات المتمركزة حول الدولة. وتبقى مسألة معرفة كيف تكون علاقات السلطة مقوننة ومتمركزة في شكل الدولة وكيف تساهم الدولة أيضاً في عملية بنينة وإعادة إنتاج علاقات السلطة. إن التحليل المجهري للسلطة (ميكروفيزياء) يترك بالكامل مشكلة معرفة كيف تتخذ العلاقات المتعددة والمتناثرة للسلطة شكلاً "متماسكاً" أو "موحداً". وكيف تترجم هذه العلاقات في استراتيجيات شاملة أو في حالات هيمنة اجتماعية تستطيع بدورها التأثير في السلطات المجتمعية التفصيلية (المكرو).

إن هذه المشكلة المزدوجة المتعلقة بذاتية وبطبيعة الدولة تصدر من نفس المصدر. إذا وقفنا في الحقل النظري لفرضية نيتشه يكون من المستحيل علينا تفسير إمكانية علاقات السلطة في أن تنتظم في نسق وفي إعادة إنتاج ذاتها. تبقى مسألة معرفة ما إذا كان ممكناً أخذ علاقات السلطة بالحسبان فقط من خلال عبارات الحرب والصراع والغزو أو أن استقرارها يقوم بطريقة أو بأخرى، على "القبول" أو "إجماع" الأفراد(الذوات)، هذا الإجماع الذي قد لا يكون بالضرورة ناتجاً "بشكل آلي" عن السيطرة أو عن الانضباط.

## من النظام الانضباطي إلى الحاكمية

من الواضح أن فوكو بعد صدور كتابه "المراقبة والمعاقبة" ( Surveiller et punir) (1975) يعيد أكثر فأكثر طرح السؤال حول مقولة الحرب كعلاقة نمطية في إطار تحليل العلاقات الاجتماعية[1].وفي نفس الوقت هو يأخذ مسافة تجاه تركيز التحليل على الآليات أو المسارات الانضباطية التي تضبط تحليل السلطة بما أنه لا يستطيع أن يأخذ بالحسبان علاقات السلطة خارج الإطار الحقوقي وخارج إطار النظام الانضباطي. لم يعد من المستطاع التعبير عن السلطة وإدراكها فقط بعبارات سلطة انضباطية تتركز على الجسم الفردي والتي تشكل موضوع ترويض وتطبيع. إذن، يصبح من الواضح أن فوكو يجد عائقاً داخل تحليل السلطة يلزمه بتنقية أدواته التحليلية من أجل دراسة العلاقة بين آليات التذويت وبين أشكال السيطرة.

في هذه الأزمة النظرية يعود فوكو من جديد إلى نتاج ماركس. وهو يجد في الجزء الثاني من "رأس المال" «بعض العناصر [التي سيستخدمها] من أجل تحليل السلطة في آلياتها الإيجابية» (1994b, P.186, PP.186-189). ويبدو فوكو مادحاً إلى حد التقريظ تجاه اقتراح ماركس تحليل السلطة من خلال مصطلحات علائقية وتقنية مخففاً بذلك من أهمية التصور الحقوقي القانوني وكذلك النموذج القتالي (الحربي) للسلطة (P.201)[2]. إن هذا الإعلان الذي أطلقه فوكو خلال ندوة سنة 1976 يشكل بداية لإعادة تصويب للتوجه الذي سينتهي به إلى مشكلة "الحكومة". وهذه الأخيرة تحمل بعداً جديداً لتحليله الجينيالوجي(النسابي) بدفعه إلى استكشاف علاقات السلطة من خلال مصطلحات السلوك والقيادة والزعامة مميزاً هذا المنظور الجديد في آن واحد عن الخطاب الحقوقي القانوني وعن "فرضية نيتشه".

---

(1) أنظر على سبيل المثال 1994 d, P.206: "هل أن ميزان القوى في إطار السياسة هو علاقة حرب؟ شخصياً لا أشعرأني جاهز الآن للإجابة بطريقة حاسمة بنعم أو لا يبدو لي فقط أن الإثبات الخالص والبسيط لصراع ما لا يستطيع أن يصلح كتفسير أول وأخير من أجل تحليل علاقات السلطة".

(2) حول هذا الموضوع أنظر تعليق Roberto Nigro: "إن ماركس، حسب ما يراه فوكو، يصف انبثاق حقل اجتماعي عبر قواعد الملازمة الخالصة. إن كل العناصر التي تنتج حقلاً اجتماعياً تنتج ذاتها وهي تنتجه" (2001, p.444).

إن عملية دمج إشكالية الحكومة في نتاج فوكو لا تُختزل إلى مجرد رد فعل على المشكلات النظرية التي أتينا على ذكرها لمحاولة حلها. إن مصطلح الحكومة هذا يعكس أيضاً تغييراً في الظرف السياسي وفي الوضع التاريخي القائم. وفي عام 1978 وفي مقابلة منشورة تحت عنوان "المجتمع الانضباطي في أزمة" يشرح فوكو بأنه يبدو "من البديهي أن يتوجب علينا الانفصال في المستقبل عن مجتمع الانضباط الراهن" (1994c, P.533). بذلك يتوصل فوكو إلى الإعترف بالجانب غير الملائم أو على الأقل المحدود في تحليلاته التي كانت، في النصف الأول من السبعينيات، تتجه نحو الانضباط كتقنية مسيطرة لدى السلطة. منذ أواسط السبعينيات – يعني بالتحديد، منذ أن ظهرت النكسات البديهية الأولى في النموذج الفوردي (Fordiste) لعملية الضبط – نستطيع أن نلاحظ تباعداً متنامياً تجاه النموذج الانضباطي الذي يظهر الآن أمام فوكو بمثابة شكل من أشكال السلطة "ضعيف اقتصادياً" و"قديم". ( 1992, S.32). إن هذا "النقد الذاتي" النظري (1994e, P.170, 1993, P.203) يكتمل بواسطة إشكالية جديدة ترتكز هي أيضاً على مفهوم الحكومة: "في الواقع، يبدو لي أنه عبر الأزمة الإقتصادية الراهنة والمواجهات الكبرى والنزاعات التي ترتسم بين الأمم الغنية والفقيرة (بين بلدان مصنعة وأخرى غير مصنعة) يمكننا رؤية ولادة أزمة الحكومة. أنا أفهم الحكومة على أنها مجموعة المؤسسات والممارسات التي من خلالها تتم قيادة الناس بدءاً من الإدارة وصولاً إلى التربية. إن هذه المجموعة من الآليات والتقنيات والطرائق التي تكفل قيادة الناس لبعضهم البعض، هي التي تبدو لي اليوم في أزمة [...] ومن المحتمل أن نكون في بداية أزمة كبرى تتعلق بإعادة تقييم مشكلة الحكومة" (1994f, PP.93-94).

إن فوكو يستخدم مفهوم الحكومة بمعنى واسع جداً يعود به بشكل واضح إلى دلالته الأكثر قدماً. إن المصطلح أو اللفظ يردنا إلى فن لقيادة الناس ويشمل عملية تفاعل أشكال العرفان واستراتيجيات السلطة وآليات التذويت. وبفضل اللفظ الجديد المبتكرة governementalité (خاصية ووظيفة الحكومة) أي الحاكمية. يشير فوكو إلى آليات العقل وأشكال التصرف وحقول الممارسة المتمايزة، التي تستهدف، بطرق متنوعة، ضبط ومراقبة الأفراد والجماعات والتي تتضمن هي ذاتها أشكالاً

من التصرف والسلوك الفردي مثل تقنيات قيادة وتوجيه الآخرين. في النتيجة، إن فوكو يمد تحليله المجهري الفيزيائي للسلطة إلى البنى الجمعية الاجتماعية وإلى ظاهرة الدولة. وهو يهتم على نفس المستوى بأشكال التذويت فيما يتعدى عملية الإخضاع الانضباطي، هذه الأشكال التي يسميها "تقنيات الذات" والتي لا يمكن اختزالها إلى مجموعة من العقد المتعلقة بثنائية السلطة - العرفان (1994g, 2001).

إن الدولة التي كانت حتى الآن تمثل مرجعاً سلبياً في نظرية فوكو هي اليوم في مركز تحليلاته. لقد سبق لفوكو في كتابه "إرادة العرفان" أن انكبّ على مستويين للسلطة الحيوية (Biopouvoir): الانضباط المفروض على الفرد يكون على علاقة مع عملية انتظام أو ضبط الجسم الجمعي أي مجموعة السكان. وفي دروسه في "كوليج دو فرانس" من 1978 إلى 1979، حول (gouvernementalisation de l'Etat) إضفاء الطابع الحكومي على الدولة، يذهب أبعد من ذلك (1994h, P.656). في هذه الدروس يستكشف فوكو تحولات تقنيات السلطة وكذلك تكثفها وتمركزها في شكل الدولة الحديثة[1]. وبمثابة استنتاج لهذه السلسلة من الدروس يطور تحليلاً للخطابات والبرامج النيوليبرالية التي سبق له أن أشار إلى واقعيتها السياسية وملاءمتها الاجتماعية قبل انتخاب تاتشر (Thatcher) وريغان (Reagan). وهو يرى، خصوصاً، في عمل "مدرسة شيكاغو" محاولة تطوير "فن جديد للحكم" الذي يستهدف فيما يتعدى نقد الدولة - الراعية (Etat providence) امتداد الشكل الاقتصادي إلى البعد الاجتماعي وذلك من خلال العمل تبعاً لواجب الحرية أكثر من الخضوع لوسيلة الانضباط[2].

## فرضية فوكو

لقد تم اعتبارمفهوم الحكومة بمثابة "مصطلح مفتاح" (Allen 1991,P.431) أو بمثابة "لفظ مزعج" (Keenan 1982,P.36) في نتاج فوكو قياساً إلى أنه يلعب، بطرق متنوعة، دوراً حاسماً في تحليله للسلطة. في الواقع، إن مفهوم الحكومة هذا

---

(1) إن خلاصة هذه الدروس قد تتجاوز كثيراً إطار هذه الدراسة (أنظر: Lemke 1997, 2001, Gordon 1991).

(2) لإستعراض دروس فوكو حول الحاكمية الليبرالية الجديدة. أنظر: Lemke 2001، وأنظر: Bannafous-Boucher 2001.

يسمح بتصور للسلطة فيها يتعدى منظوراً متمحوراً سواء على الإجماع أو على العنف ويقيم علاقة بين تقنيات الذات وتقنيات السيطرة وتكوين الذات وتشكيل الدولة. والآن سأتناول كل واحد من هذه الجوانب.

إن فوكو، من خلال طرحه لإشكالية الحكومة، يشير الى أنه قبل كل شيء فإن السلطة تنشغل "بالسلوك" وبالقيادة أو بالزعامة "Führung" أي حكم أشكال حكم الذات وبنية وتشكيل حقل لممارسة ممكنة للذوات. هذا المفهوم للسلطة المحددة "كتوجيه" لا يستبعد أشكال الإجماع أو اللجوء إلى العنف وهو يعني أن القسر أو الإجماع خاضعان لإعادة صياغة كوسيلتين من وسائل الحكومة، إنهما من آثار أو من أدوات علاقات السلطة أكثر مما هما يشكلان مبدأ أو طبيعة هذه العلاقات. (فوكو 1994i, PP.232-238). إن "فرضية فوكو" - كما اقترح تسميتها بالتعاكس مع فرضية نيتشه - تتميزبالتساؤل حول شروط إجماع ما أو قبول ما . نتيجة لذلك فإن مفهوم الحاكمية يمثّل خطوة نظرية تتجاوز إشكالية الإجماع والإرادة، من جهة، وإشكالية السطو أو الاستيلاء والحرب من جهة أخرى: "إذن لا يمكن البحث عن نمط العلاقات الخاص بالسلطة من جهة العنف والصراع ولا من جهة العَقد والرباط الإرادي (الذين لن يكونوا سوى أدوات) بل من جهة ذلك النمط الفريد في العمل- لا محارب ولا حقوقي - الذي هو الحكومة" ( Foucault, 1994i, P.237)[1].

هذا يأخذنا إلى الجانب الثاني للحاكمية. لقد قدّم فوكو مفهوم الحاكمية لكي يدرس قدرة الفرد "المستقل" على ضبط نفسه ويدرس العلاقة بين هذه القدرة وبين أشكال السلطة السياسية والاستغلال الاقتصادي. على هذا الصعيد، إن اهتمام فوكو بعملية التذويت لا يعني أنه يهمل إشكالية السلطة ولكنه يكشف على العكس عملية استمرار وتصويب لعمله السابق مما يجعله أكثر دقة وملموسية. نستطيع فعلاً التحدث عن "قطيعة" ولكن هذه القطيعة لا تقع بين نسابة السلطة وبين نظرية للذات بل داخل إشكالية السلطة بالذات. إن مفهوم السلطة ليس مُهمَلاً ولكنه

---

(1) Michel Senellart يبرهن بطريقة مقنعة أن مصطلح الحكومة في نتاج فوكو يتميز بهذا السلب المزدوج. (Senellart 1993,PP.287-288, Keenan 1982).

يصبح موضوع "انتقال نظري" جذري (Foucault, 1994 g, P.785): "أعتقد أنه إذا أردنا تحليل نسابة الذات في الحضارة الغربية، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار، ليس فقط تقنيات السيطرة بل أيضاً تقنيات الذات. لنقل أنه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار عملية التفاعل بين هذين النموذجين من التقنيات - تقنيات السيطرة وتقنيات الذات. يجب أن نأخذ بعين الاعتبار النقاط حيث تقنيات سيطرة الأفراد على بعضهم البعض تلجأ إلى عمليات يكون فيها الفرد مؤثراً على نفسه. وبطريقة عكسية أن نأخذ بعين الاعتبار النقاط حيث تقنيات الذات تكون مدمجة في بنيات الفرض والسيطرة. إن نقطة الاتصال، هناك حيث توجيه الأفراد بواسطة آخرين ينعقد من جديد حسب طريقة سلوكهم، هي، برأيي، ما يمكن تسميته بالحكومة. إن حكم الناس، بالمعنى الواسع للكلمة، ليس طريقة في إخضاع الناس ليفعلوا ما ترغبه الحكومة، إنه دائماً نوع من التوازن المتغير الذي يحتوي على تكاملية معيّنة وعلى نزاعات بين التقنيات التي تضمن الفرض أو الإلزام وبين الآليات التي من خلالها تبني الذات نفسها وتقوم بتعديل ذاتها بذاتها". (Foucault, 1993, PP.203-4).

### الليبرالية الجديدة كعقلية سياسية

من المؤكد أن تحليل الحاكمية لدى فوكو كان مجرد خطة مشتتة أكثر منها نظرية منجزة. وإن إنهاءه ينقصه التنسيق وسيكون علينا أن نجد القسم الأكبر منه في ندوات ما زالت غير منشورة. ومع ذلك، إن منظوراً نقدياً بدأ بالشروع قد يتمكن من تقديم فائدة كبرى للنظرية المادية في تحليلها للأشكال التكميلية النيوليبرالية الخاصة بالحكومة. اسمحوا لي ، بمثابة استنتاج، أن أشرح ببضع كلمات لماذا أجد مفهوم الحاكمية نافعاً من أجل إدراك التحولات الاجتماعية التي تتم اليوم.

بداية، حسب فوكو، إن الدولة ذاتها هي "تقنية حكم" قياساً إلى أن "تكتيكات الحكومة هي التي تسمح في كل لحظة بتحديد ما يتعلق بالدولة وما لا يجب أن يتعلق بها، ما هو عمومي وما هو خصوصي، ما هو خاص بمؤسسة الدولة وما هو ليس كذلك. إذن، [...] الدولة في بقائها والدولة في حدودها لا يتوجب فهمها إلا انطلاقاً من التكتيكات العامة للحاكمية" (Foucault, 1994 h, P.656, 1984b). إن منظور الحاكمية يتيح تطوير شكل ديناميكي للتحليل لا يقتصر على إنتاج خطاب

حول "انسحاب السياسي" أو حول "سيطرة السوق"، بل يقرأ "نهاية السياسة" المزعومة ذاتها بمثابة برنامج سياسي. إن أزمة الكينزية (keynzianisme) والتخلي عن أشكال تدخل الدولة الراعية لا يؤديان إلى خسارة القدرة على الحكم من قبل الدولة بقدر ما يؤديان إلى إعادة تنظيم أو إعادة بنينة تقنيات الحكومة. هذا الموقف النظري يجعل ممكناً تحليلاً أكثر تعقيداً للأشكال النيوليبرالية الحكومية التي تتضمن ليس فقط تدخلاً مباشراً من خلال أجهزة الدولة المتخصصة المتمتعة بالسلطة، ولكن أيضاً تطور التقنيات غير المباشرة النوعية التي تسمح بقيادة ومراقبة الأفراد. إن الاستراتيجية التي تقوم على جعل الذوات الفرديين "مسؤولين"(ولكن أيضاً الذوات الجمعيين مثل الأُسَر والجمعيات .. إلخ) تؤدي، فيما يتعلق بالمخاطر الاجتماعية مثل المرض والبطالة والفقر، إلخ وكذلك الحياة في مجتمع، تؤدي إلى نقل للمسؤولية إلى ميدان مسؤولية الذات وتحوّل المسؤولية المذكورة إلى مشكلة "انهمام بالذات". هذا الشكل من أشكال التفريد لا يظهر إذن بمثابة شيء ما يوجد خارج الدولة. وعلى المنوال نفسه فإن الفروقات بين الدولة وبين المجتمع المدني، بين التنظيم الوطني وبين المؤسسات عابرة الأوطان، لا تمثل أساس وحدود ممارسات الحكومة بل هي بالأحرى تعمل كما لو أنها عناصرها ونتائجها.

هذا يأخذني إلى نقطتي الثانية. إن فوكو يفهم التقنيات النيوليبرالية الحكومية بمثابة عملية تحويل للبعد الاجتماعي أكثر من كونها تشكل مقصده النهائي. إن مفهوم الحاكمية يتيح تحويل الانتباه إلى عملية تكوين أشكال ومستويات الدولة والتي كانت إلى ذلك الحين غير معروفة، مثل إقامة أنظمة التفاوض وآليات التنظيم الذاتي، واستراتيجيات تولي السلطة. وفي نفس الوقت، هذا المنظور النظري يتيح إمساك أو إدراك عملية إعادة تمفصل الهويات والذاتيات. وهو يشدد، ليس فقط على الرباط الكامل بين ميكرو (تفصيل) وماكرو (جمع) المستويات السياسية، ولكن أيضاً على العلاقة الوثيقة بين المستويات السياسية، ولكن أيضاً على العلاقة الوثيقة بين المستويات "الأيديولوجية" و"السياسية الإقتصادية". هذا يسمح لنا بالإضاءة على الآثار الناتجة عن الحاكمية النيوليبرالية في إطار الانتظام الذاتي والسيطرة. إن هذه الآثار تؤدي، من جهة، إلى إعادة إنتاج حالات اللاتناظر الاجتماعي الموجودة أو إلى

غموضها الأيديولوجي، ولكنها من جهة أخرى تبدو بمثابة إعادة ترميز لآليات الاستغلال والسيطرة الاجتماعية على قاعدة مسح جديد للميدان الاجتماعي.

النقطة الثالثة: إنطلاقاً من مفهوم الحاكمية يمكننا أيضاً تبيان أن الخصخصة والإخلال بالتنظيم لا يطيعان الضرورات الإقتصادية بقدر ما لا يطيعان الاستراتيجيات السياسية. ومن المفارق أن نقد الليبرالية الجديدة نفسها ينتهي غالباً إلى التركيز على النماذج الإقتصادية للمحاججة. إن مفهوم الحاكمية يبدو مفيداً عندما يتعلق الأمر بتصويب تشخيص الليبرالية الجديدة كعملية توسع للإقتصاد في السياسة، ذلك التشخيص الذي يعتبر الانفصال بين السوق والدولة أمراً محسوماً. والحجة في ذلك التصويب تقول أن هناك اقتصاداً "خالصاً" أو "فوضوياً" يجب العمل على "تنظيمه أو ضبطه" أو "جعله مدنياً أو حضارياً: وذلك من خلال رد فعل سياسي من قبل المجتمع.

لقد سبق لماركس، في نقده للاقتصاد السياسي، أن بين أن هكذا موقف لا يمكن الأخذ به. إن تأمل فوكو حول الحاكمية يندرج في إطار هذا التقليد.

إن عملية تحول العلاقات بين الإقتصاد والسياسة لا يجب إذن اعتبارها بمثابة حصيلة لقوانين اقتصادية موضوعية بل يجب تحليلها في إطار منظور عملية تحول العلاقات الاجتماعية في السلطة. ويبين فوكو أن "فن الحكومة" لا يقتصر على ميدان السياسة بصفته متمايزاً عن الإقتصاد، وهو يعتبر أن عملية تكوين مجال يمكن اعتلامه بطريقة مفهومية وعملية، وموجه بقوانين مستقلة وبعقلانية خاصة، هذه العملية هي في ذاتها تشكل عنصراً اقتصادياً للحكومة[1]. بكلمة، بدل التركيز على سلطة الإقتصاد فإن تحليل الحاكمية يعيد التشديد على "اقتصاد السلطة".

## استنتاج

إن تأمل فوكو حول الحاكمية الليبرالية الجديدة يكشف أن "وقف استثمار الدولة" (désinvestissement de l'Etat) المزعوم هو في الواقع امتداد للحكومة إذ أن الليبرالية الجديدة ليست النهاية بل هي عملية تحويل للسياسة تعيد بنينة علاقات

---

(1) أنظر: Foucault, 1994h, p.642

السلطة داخل المجتمع. إن ما نشهده اليوم ليس إنقاصاً أو اختزالاً لسيادة الدولة ولقدراتها الإدارية بل نشهد انتقالاً لتقنيات الحكومة من المستوى الرسمي إلى المستوى غير الرسمي، وظهور لاعبين جدد في دائرة الحكومة (المنظمات غير الحكومية مثلاً)، وهذا الانتقال هو الذي يكشف التحولات الأساسية في طبيعة الدولة ذاتها كما يكشف علاقة جديدة بين لاعبي الدولة ولاعبي المجتمع المدني. وذلك يتضمن، من جهة، انتقال أشكال الممارسات المحددة سابقاً بعبارات الدولة - الأمة (الدولة الوطنية) إلى مستويات فوق-وطنية (Supranationaux)، كما يتضمن من جهة أخرى تطوير الأشكال المنضوية تحت باب السياسة (Sub-politique) بالمعنى التقليدي، وبعبارات أخرى، إن الفرق بين دولة ومجتمع وبين سياسة واقتصاد لا يقوم بوظيفة الأساس أو الحد بل يقوم بدوره كعنصر وكنتيجة للتقنيات الليبرالية الجديدة النوعية الخاصة بالحكومة.

إن تحليلات فوكو حول الحكومة تقدم منظوراً نظرياً ونقدياً يترك صدى في أبحاث مماثلة جداً وفي تطويرات حديثة في إطار النظرية الماركسية. سأذكر البعض منها: أولاً، إن مفهوم الحاكمية قد يمكن أن يكون مربوطاً بتلك النظريات في الدولة، والتي تندرج في التقليد الغرامشي(gramscienne) وتدعو من خلاله إلى فكرة الهيمنة للحلول محل التمييز السياسي بين الدولة وبين المجتمع المدني ( Jessop 1990, Demirovic 1997). ثانياً، هناك توازنات ملفتة بين عمل فوكو حول الانضباط وتقنيات الذات وبين ملاحظات ألتوسير (Althusser) حول عملية المساءلة أو الاستجواب وحول مفهوم الأيديولوجيا، وتشكيل الذاتية ( Montag 1995, Butler 1997).

أخيراً، إن خطاب فوكو حول الإقتصاد كممارسة حكومية هو قريب جداً مما يقوله أولئك الذين تذهب أبحاثهم في اتجاه "لامركزية الإقتصاد" ( décentrage de l'économie)، وفي اتجاه "مادية بعد - حداثية" (motérialisme Postmoderne) (Mileberg 1991, Gibson - Graham 1996, Callari/ Ruccio 1996).

ذات يوم صرّح فوكو بأنه يوجد "إخلاص" يكون "من أكثر الخيانات إيلاماً" (1994, P.687) قياساً إلى أنه يكتفي بالحفاظ على نظرية ما دون الإصرار على المسألة

التي تصوغها وعلى المشكلة التي تحاول حلها. من هذه الناحية، فوكو سيبقى "مخلصاً" لحدوس ماركس الأصلية باستكماله وتوسيعه لنقد الإقتصاد السياسي من خلال "نقد العقل السياسي"(Foucault 1994j):

"يحدث لي غالباً أن أقتطف بعض المفاهيم والجمل والنصوص العائدة لماركس، ولكن دون أن أشعر بأني ملزم بأن أرفقها بشهادة صحتها التي تقضي بأن أورد مقتطفاً لماركس وأن أضع بعناية المرجع في أسفل الصفحة وأن أضيف إلى المقتطف تعليقاً مادحاً. فإذا قمت بذلك سأعتبر شخصاً يعرف ماركس ويبجّل ماركس وسيرى نفسه مكرماً من قبل المجلات المسماة الماركسية. أنا أقتطف من ماركس دون أن أقول ذلك ودون أن أضع مزدوجات، وبما أنهم غير قادرين على التعرف على نصوص ماركس أبدو وكأني ذلك الذي لا يقتطف ولا يذكر ماركس. هل أن عالم الفيزياء عندما يستظل في الفيزياء يشعر بالحاجة إلى الاقتطاف من نيوتن أو من أينشتاين؟" (1994 k, P.752).

## *Bibliographie*


ALLEN B. [1991], «Government in Foucault», *Canadian Journal of Philosophy,* 21(4), pp. 421-40.

BALIBAR E. [1989], «Foucault et Marx: La question du nominalisme», *in Michel Foucault philosophe,* rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Seuil, pp. *54-76.*

BONNAFOUS-BOUCHER Maria [2001], *Un libéralisme sans liberté. Du terme «libéralism» dans la pensée de Michel Foucault.* Paris, L'Harmattan.

BUTLER J. [1997], *The Psychic Life of Power. Theories of Subjection,* Stanford, Stanford University Press. Traduction française: [2002] *La vie psychique du pouvoir,* Editions Leo Scheer.

CALLARI A. and RUCCIO D. F. (ed.) [1996], *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory. Essays in the Althusserian Tradition,* Hanover and London, Wesleyan University Press.

DEAN M. [1994], *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology,* London/New York, Routledge.

DEMIROVIC A. [1997], *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie,* MUnster, Westfälisches Dampfboot.

FONTANA Alessandro et Mauro BERTANI (1999], «Situation du cours», *in* Michel Foucault, *Il faut defendre la société,* Paris, Gallimard/Seuil, pp. 245- 263.

FOUCAULT M. [1975], *Surveiller et Punir,* Paris, Gallimard.

FOUCAULT M. [1976], *La volonté de savoir,* Paris, Gallimard.

FOUCAULT M. [1984a], *L 'usage des plaisirs,* Paris, Gallimard.

FOUCAULT M. [1984b], «La phobie d'Etat» (extrait du cours du 31 janvier 1979 au College de France), *Liberation,* n$^0$ 967, 30/3 1 juin 1984, p. 21.

FOUCAULT M. [1992],«La population» (Transcription du cours du 25 janvier 1978 fournie par Stéphane Olivesi *in* Mémoire de DEA de philosophie sous la direction de Monsieur P. Macherey, Université de Paris I, 1991-1992, *in* Archive Foucault [A 271].

FOUCAULT M. [1993], «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self» (Transcription of two lectures in Darthmouth on Nov. 17 and 24, 1980, ed. M. Blasius), *Political Theory,* 21 (2), pp. 198-227.

FOUCAULT M. [1994a], «Structuralisme et poststructuralisme», *in Dits et Ecrits IV,* Paris, Gallimard/Seuil, pp. 43 *1-457.*

FOUCAULT M. [1994b], «Les mailles du pouvoir», *in Dits et Ecrits LV,* Paris, Gallimard/Seuil, pp. 182-201.

FOUCAULT M. [1994c], «La société disciplinaire en crise», *in Dits et Ecrits III,* Paris, Gallimard/Seuil, pp. 532-534.
FOUCAULT M. [1994d], «L'œil du pouvoir», *in Dits et Ecrits III,* Paris, Gallimard/Seuil, pp. 190-207.
FOUCAULT M. [1994e], «Sexualité et solitude», *in Dits et Ecrits IV,* Paris, Gallimard/Seuil, pp. 168-178.
FOUCAULT M. [1994f], «Entretien avec Michel Foucault», *inDits et Ecrits IV,* Paris, Gallimard/Seuil, pp. 41-95.
FOUCAULT M. (1994g], «Les techniques de soi », *in Dits et Ecrits JV,* Paris, Gallimard/Seuil, pp. 783-813.
FOUCAULT M. [1994h], «La "gouvernementalité"», *in Dits et Ecrits III,* Paris, Gallimard/Seuil, pp. *635-657.*
FOUCAULT M. [1994l], «Le sujet et le pouvoir», *in Dits et Ecrits IV,* Paris, Gallimard/Seuil, pp. 222-243.
FOUCAULT M. [1994j], «"Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique», *in Dits et Ecrits IlK,* Paris, Gallimard/Seuil, pp. 134-161.
FOUCAULT M. [1994k], «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», *in Dits etEcrits II,* Paris, Gallimard/Seuil, pp. *740-753.*
FOUCAULT M. [1994l], "Qu'est-ce que les Lumières?", *in Dits et Ecrits IlK* Paris, Gallimard/Seuil, pp. 679-688.
FOUCAULT M. [1997], *Il faut défendre la société ~. Cours au College de France 1976,* Paris, Gallimard/Seuil.
FOUCAULT M. [2001], *L'Herméneutique du Sujet. Cours au College de France. 1981-1982,* Paris, Gallimard/Seuil.
FOUCAULT M. [2003], «Le libéralisme comme nouvel art de gouverner», *in* Guillaume de Blanc et Jean Terrel (eds.), *Foucault au College de France: Un Itinéraire,* Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 205-212.
GIBSON-GRAHAM 1. K. [1996], *The End of Capitalism (as we knew it). A Feminist Critique of Political Economy,* Oxford, Blackwell.
GORDON C. [1991], «Governmental rationality: an introduction», *in* G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality,* Hemel Hampstead, Harvester Whcatsheaf, pp. 1-51
HINDESS B. [1996], *Discourses of Power. From Hobbes to Foucault,* Oxford, Blackwell.
JESSOP B. [1990], *State Theory,* Cambridge, Polity Press.
KEENAN T. [1982], «Foucault on Government», *Philosophy and Social Criticism,* n⁰ 1, pp. 35-40.
LEMKE T. [1997], *Eine Kritik der politischen Vernunft - Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalitdt,* Berlin/Hamburg, Argument.
LEMKE T. [2001], «"The Birth of Bio-Politics" - Michel Foucault's Lecture at the College de France on Neo-Liberal Governmentality», *Economy & Society,* n⁰ 30(2), pp. 190-207.
LEMKE T. [2002], «Foucault, Governmentality, and Critiqu», *Rethinking Marxism,* Vol. 14, No. 3, pp. 49-64.

MEURET D. [1993], «A political genealogy of political economy», *in* M. Gane and T. Johnson (eds.), *Foucault's New Domains*, London, Routledge, pp. 49-74.

MILBERG W. (1991], «Marxism, Poststructuralism, and the Discourse of Economists», *Rethinking Marxism*, 4 (2), pp. 93-104.

MONTAG W. [1995], «"The Soul is the Prison of the Body": Althusser and Foucault, 1970-1975», *Yale French Studies*, n$^0$ 88, pp. 53-77.

NIGRO R. [2001], «Foucault lecteur et critique de Marx», *in* J. Bidet and E. Kouvélakis (ed.), *Dictionnaire Marx Contemporain*, pp. 433-446, Paris, PUF.

PECHEUX M. [1984], «Zu rebellieren und zu denken wagen! Ideologien, Widerstände, Klassenkampf», *KulturRevolution*, n$^0$ 5 et n$^0$ 6, pp. 61-65 resp. pp. 63-66.

POULANTZAS N. [1977], *L 'Etat, le Pouvoir, le Socialisme*, Paris, PUF.

SENELLART M. [1993], «Michel Foucault: "gouvernementalite" et raison d'Etat», *Pensée Politique*, n$^0$ 1, Mai 1993, pp. 276-303.

SENELLART M. [1995], Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement, Paris, Seuil.

# ماركسية فوكو المنسية

بقلم: ستيفان لوغران

**Stéphane LEGRAND**

إن عملية الأدلجة الموجهة حسب الميول للمفاهيم الفوكونية والتي قام بها بعض معاوني فوكو السابقين المنتقلين إلى طليعة أرباب العمل وأيضاً الكثير من أولئك الذين يجهدون للبقاء أوفياء له، وأحياناً أوفياء زيادة، هذه العملية تشكل مشكلة بحيث أن كل دراسة جدية لميشال فوكو ستجد نفسها اليوم مضطرة لمواجهتها، وحتى أننا قد نستطيع القول أنه عليها الإنطلاق منها بالضرورة.

إن المفاهيم الأولية، التي أبدعها فوكو أو أعاد بلورتها والتي تم تصورها كي تصلح كأدوات لتحليل نقدي للتشكيلات الاجتماعية ولعلاقات السلطة في داخلها، هذه المفاهيم تقوم بوظيفتها فعلاً وأكثر فأكثر بمثابة "تعليمات أو أوامر" (mots d'ordre) أي المؤشرات المنطقية للانتماء إلى مجموعة معينة افتراضية يمكن تلقيبها "نادي أصدقاء التذويت". إن أولئك الذين "لا يحبون" الإنضباط يستمرون في الدخول في صراعات من ورق طويلة ومخيفة ضد أولئك الذين "يحبون جداً" الإنضباط والذين لم يعد لهم وجود "أو وجودهم قليل" منذ بعض الوقت، وذلك بهدف تبيان إلى أي درجة يكون من الضروري مقاومة "المعايير الإنضباطية" وعمليات الإخضاع غير المقبولة الخاصة "بمجتمع المراقبة"، بحيث تتم هذه المقاومة عند الاقتضاء بواسطة "عمليات تذويت حرة" شجاعة أو بواسطة "استطيقا للوجود" (نظرة جمالية للوجود) جريئة، والتي تشبه بطريقة محزنة الأخلاق المشبوهة لدى مستثمري أو مديري الموارد البشرية كما تشبه نزعة البداوة والترحل العديمة الجدوى لدى مديري الأعمال الليبراليين.

إذن، من الملائم التذكير بأن مفاهيم الانضباط والمراقبة أو الاشتمالية هي مفاهيم حيادية قيمياً (أو قد يتوجب عليها أن تكون كذلك دائماً): إن الإنضباط أو الرقابة الذاتية ليسا سيئين بذاتهما أو لذاتهما، كما ليست عملية التذويت أو ممارسات الذات بالضرورة إيجابية أو محرِّرة من الاستلاب. هذه المفاهيم هي مفاهيم وصفية، أما الحقائق الواقعية التي تشير إليها فهي ليست قابلة للنقد إلا من وجهة نظر المقاومات والصراعات المحدَّدة سياسياً. إن السياسة المجهرية (micropolitique) (أو السياسة التفصيلية الإفرادية) هي شبيهة بالاقتصاد المجهري (الإقتصاد الإفرادي التفصيلي) (microéconomie): في هذه السياسة عندما نبالغ في إرادة الاستقلالية النظرية تجاه التحديات السياسية الإجمالية العامة (الماكرو) نحكم أنفسنا بعدم إنتاج سوى نماذج مجردة هي بذاتها آيلة إلى توليد مشكلات سيئة (منها: كيف يمكننا أن لا نكون منضبطين؟ كيف نتخلص من الرقابة الشمولية؟ كيف نقاوم الإخضاع للمعايير؟).

إن أطروحتنا تقول بأن هكذا أدلجة للخطاب الفوكوني ليست، أو ليست فقط، النتيجة الحتمية للقدرة الخاصة لدى الرأسمالية على احتضان وتمثّل النقد[1]، بل هي في هذه الحالة نتيجة اتجاه أو ميل موجود سابقاً في كتاب "المراقبة والمعاقبة" (Surveiller et punir) يقضي بحجب المرجعية الماركسية التي تبلورت على أساسها العناصر الأساسية لتحليل فوكو السياسي. وأكثر تحديداً سنجهد في تبيان أن المفاهيم الأساسية لنظرية فوكو حول علاقات السلطة في "المجتمع الانضباطي" تبقى عمياء طالما لا تتم عملية تمفصلها مع نظرية حول الاستغلال ومع نظرية حول نمط الإنتاج الرأسمالي.

إن خطتنا لن تقضي إذن بوضع "فلسفة فوكو" في مواجهة "فلسفة ماركس" من أجل أن نستخلص منهما جوانب مشتركة أو اختلافات مضيئة بل هي تقضي بالأحرى باستكشاف ثغرة في النص الفوكوني للعمل على إظهار المستوى حيث المفاهيم في هذا النص تهدد بأن تصبح أيديولوجية إذا تم حجب المرجعية الماركسية التي بُنيت على أساسها هذه المفاهيم.

---

(1) كما تميل إلى الإيحاء به خصوصاً أعمال Luc Boltanski وEve Chiapello.

سنعمل لإنجاز ذلك على ثلاث مراحل: أولاً، سنستخلص بشكل رسم تخطيطي المشكلة المنهجية الأساسية التي يبدو لنا أن أطروحات "المراقبة والمعاقبة" تطرحها،وثانياً سنبيّن أن هذه المشكلة تجد في جزء منها مصدرها في عملية الحجب التي لجأ إليها هذا الكتاب تجاه المفاهيم الماركسية التي شكلت شروطاً ضرورية لصياغة هذه الأطروحات (درس "كوليج دو فرانس" عام 1973 تحت عنوان "المجتمع العقابي")، ثالثاً وأخيراً، وعلى هذه الأسس سنحاول استخلاص ما حملته أعمال فوكو من إيجابيات إلى نظرية سياسية تقبل اعتبار أن القطيعة مع ماركس ليست ناجزة بشكل حاسم ولاضرورية حكماً.

# I

ليس عديم الجدوى الانكباب على محضر العرض الذي تبناه كتاب "المراقبة والمعاقبة". إن فوكو يشرع بأن يبين فيه أن ولادة السجن، كشكل جزائي معمم تواكب مجموعة من ممارسات سلطوية معقلنة، لا يمكن تفسيرها من خلال التاريخ المستقل للممارسات القضائية ولا كنتيجة طبيعية لتحول النظريات الجزائية[1]. إذن، من أجل إتباع نَسَبَه يجب الأخذ بالحسبان التطور المتزامن، في مختلف المؤسسات المختلطة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لممارسات ولتقنيات نوعية سمّاها فوكو "انضباطية". إن التحليل الدقيق لخطوطها المميزة (في الفصلين الأول والثاني من القسم الثالث) يسمح لفوكو باستخلاص نموذج مشترك يُظهر تقابلية هذه المؤسسات المتنوعة من خلال تحديد شكل عام قابل لتحديد نموذج محدد تاريخياً للتشكيلة الاجتماعية: "المجتمع الاشتمالي" (الفصل الثالث من القسم الثالث). إن هذه التكنولوجيا الأصيلة الخاصة بالسلطة تجد تجسيدها المنجز في مؤسسة السجن (القسم الرابع، الفصل الأول) التي، بسبب الوظيفة التي ستؤديها في الصراعات السياسية (القسم الرابع، الفصل الثاني)، تلعب لعبة الإقصاء والإنفصال كي يولد عنها "أرخبيل احتجاز" حقيقي. (القسم الرابع، الفصل الثالث).

والحال فإن القسم الثالث من "المراقبة والمعاقبة" يبدو لنا وكأنه يطرح عدداً

---

(1) Surveiller et punir, Tel/Gallimard, P.134-135.

معيناً من المشكلات. إلى أي حد يكون من الشرعي، فعلاً، أن نرد إلى مفهوم مشترك كثرة من الممارسات المنضوية في إطار مؤسسات متغايرة لا يكون تجميعها وتوحيدها النظري ممكنين إلا على قاعدة هذا المفهوم المشترك؟ لكي نستطيع أن نضع على نفس المستوى تقنيات إدارة الأفراد المستعملة في المدارس وفي الثكنات وفي المصانع، إلخ... يجب أولاً، على الأقل من وجهة أو وظيفة اجتماعية معينة، أن يكون لهذه المؤسسات طابع مشترك، ولكن هذا الطابع المشترك لم يستخلصه فوكو إلا من خلال انتمائها المشترك إلى الرسم "الإشتمالي" (Panoptique) الذي أخذه من مقارنتها (مؤكداً أن "السجن يشبه المعامل والمدارس والثكنات والمستشفيات التي كلها، تشبه السجون"[1]). إن هذه الحجة المصاغة هكذا تجريدياً يمكن أن تبدو دائرية كما التحليل الذي تنتقده. ولكن لننظر إلى المشكلات النوعية التي طرحتها أمام فوكو تناظرية الممارسات الانضباطية المفترضة مسبقاً من قبله. وحول أحد تحديدات التكنولوجيا الانضباطية، أي تمفصل الجسم والموضوع (PP.179-180) يؤكد فوكو أن نظام الانضباط يجهد في جعل الجسم يتنمذج من خلال التحكم بأداة عمله، ويعدل ذاته في إطار استعداداته بطريقة يتفق فيها معه، كما يجعل تمفصلات الجسم تأتي لتضاعف، بطريقة ما، وعن قرب، تمفصلات الموضوع وذلك من أجل أن يتشكل "مركّب جسم - سلاح، جسم - أداة، جسم - آلة" (P.180). وهذا ما نتج عنه ليس فقط إنتاج محدد ولكن "رباط قسري" للجسم مع "جهاز الإنتاج"(المصدر نفسه) مما يدفع الجسم إلى إخضاع قوته الخاصة النافعة إلى الأداة التي يستخدمها. إن مصطلح "جهاز الإنتاج" لم يكن ليطرح أي مشكلة لو كان فوكو يتحدث بكل بساطة عن سير العمل في مشغل أو في معمل ما. وقد نكتفي بملاحظة أنه أعاد اكتشاف مفهوم الإنضواء الواقعي. ولكنه إذا أراد استعماله لكي يشير إلى مختلف المسارات القائمة في مختلف المؤسسات الإنضباطية فليس من البديهي أن يكون التحليل مقبولاً. هل يمكننا الحديث عن عقدة "جسم - طاولة الدراسة" التي يمكن أن تؤمّن الرباط القسري بين جسم التلميذ وبين جهاز إنتاج المعرفة؟ أو عن عقدة "جسم - سرير" التي يمكن أن تقيم الرباط القسري بين

(1) Surveiller et Punir, P.264.

جسم المريض وبين جهاز إنتاج الشفاء؟ من الواضح أن هذا التحليل المفترض أن يكون ذا قيمة بالنسبة للشكل العام للحقل الإنضباطي ليس له دلالة ممكنة إلا نسبة إلى الوظيفة الإجتماعية التي تقوم بها إحدى هذه المؤسسات: جهاز الإنتاج. هذا المثال، المختار من بين أمثلة عديدة أخرى، يميل ليشير إلى أن طريقة التجريد المستخدمة من قبل فوكو تسمح له بإعطاء قيمة عامة لعناصر معينة لا تأخذ معنى إلا ضمن إطار ظروف خاصة (وبإدماجها في عملية تحديد المفهوم الشامل).

إن الإرباك الذي نقع فيه يتضاعف من ناحية أخرى من خلال الصعوبة الآتية: إن اللائحة الكاملة لميزات الإنضباط كتقنية ميدانية، كترويض، كمحكمة أو كإمتحان، تؤدي إلى تركيب مختلط جداً يدفعنا إلى التساؤل إذا ما زال ممكناً الإشارة إلى تقنية محددة بوضوح.

إن الطريقة العامة التي يدعي فوكو وصفها تبدو لنا زائدة التحديد وذلك بالمنحى الأكثر إشكالاً. فمن يضمن لنا على سبيل المثال أن القيود التقنية - الإقتصادية الخاصة بالتوزيع الوظيفي للأجسام في سبيل الحصول على الفائدة القصوى الناتجة (التي يتحدث عنها على سبيل المثال الفصل الخاص حول "الأجسام النافعة") يمكن لها أن تكون مطابقة للمقتضيات التقنية - الإنضباطية الخاصة بعملية توزيع الأنظار تبعاً لمبدأ المراقبة الهرمية ( Surveiller et punir, PP.201-209)؟ حسب أية معايير سيتم توليف وانسجام هاتين الوظيفتين المتمايزتين جداً نسبة إلى طابعهما العقلاني؟ إن فوكو يتخلص من هذه الورطة من خلال لعبة مخادعة عندما يجيب بأن: "المراقبة تصبح عاملاً (أو مشغّلاً) اقتصادياً حاسماً طالما أنها تشكل في ذات الوقت قطعة داخلية في جهاز الإنتاج وجهاز تسيير نوعي في السلطة الإنضباطية" (Idem, P.206).

نعم، ولكن ما الذي يحرك الآلة، القطعة الداخلية أو جهاز التسيير النوعي؟ بدون حتمية في آخر المطاف في عملية زائدة أو فائقة التحديد لم يعد هناك أبداً حتمية أي لم يعد هناك تفسير. ويمكننا طرح المشكلة في قضية أخرى. إن الإنضباط هو، بين أمور أخرى، فن توزيع الأفراد في المكان (المجال). لنفرض أن فرداً ما، x، ينضم إلى فريق خاضع لنظام إنضباط معين. إن التكنولوجيا المجزّأة أو المحلّلة من قبل

فوكو تريد لهذا الفرد أن يأتي ويحتل أو يشْغَل: المكان أو المجال الذي سيعزله قدر الإمكان عن أعضاء الفريق الآخرين (مبدأ التربيع الخليوي، Surveiller et punir, (PP.167-168)، المكان الذي سيمنحه أكبر فائدة بالنسبة للوظيفة التي يجب على الفريق إنجازها (مبدأ المواقع الوظيفية، (PP.168-171)، المكان الذي سيخصص بشكل أفضل للقيود المادية المحددة بعلاقته مع أشياء وأدوات نشاطه (تمفصُل جسم – أداة، PP.179-180)، المكان الذي سيدمجه قدر الإمكان في المجموعة بطريقة تجعل الفريق يستمر في تشكيل آليات مزيّتة أفضل تزييت (مبدأ تأليف القوى، PP.190-192)، مكاناً حيث في إطار هذه الآليات تنتشر المعلومات والأوامر بأكثر شفافية ممكنة وبأقل "ضجة" (PP.190-192)، ولكن أيضاً، مكاناً بحيث يستطيع هذا الفرد بأفضل ما يمكن أن يراقب وأن يكون مراقباً (مبدأ المراقبة الهرمية PP.201-208). وأيضاً، مكاناً بحيث أن التنقلات التي يمكن فرضها عليه تستطيع أن تتمتع بقيمة الجزاء، وبحيث أن موقعه بالنسبة للأماكن الأخرى يعكس تصنيفاً لفروقات القيمة بين الأفراد (PP.209-216)، وأخيراً مكاناً بحيث يكون في وضع يجعله خاضعاً للفحص بشكل ثابت من قبل أولئك الذين يستطيعون تكوين معرفة حوله (PP.217sq). ولكن من هو الذي يمكنه أن لا يرى أن هذه المقتضيات المختلفة تطيع لأنواع من المنطق ولآليات متمايزة تدفع إلى التساؤل عن كيفية وإمكان التوفيق بينها، وعن أي صانع لايبنتزي سيجعل هذه السلاسل منسجمة فيما بينها؟ السؤال الحقيقي هو: كيف، وتبعاً لأي منطق، وبواسطة أية معايير تتم المعاملات الضرورية والتوليفات الحتمية بين العقلانيات المتمايزة لهذه العمليات؟ ولكن ليس من المؤكد أن فوكو يجيب عن هذا السؤال بطريقة مُرْضية كلياً.

هل نستطيع إذن حل هذه الصعوبة من خلال إيلاء على الأقل وظيفة مشتركة أحادية يقوم بها الإنضباط بصفة متساوية في مختلف المؤسسات التي تكون ميداناً لعملياته؟ إن فوكو يشير إلى هذه الوظيفة منذ البداية: "إن الإنضباط يزيد من قيمة قوى الجسم (المعاني الإقتصادية للمنفعة) ويخفض هذه القوى ذاتها (بالمعاني السياسية للطاعة)" (P.162). مطيعون، لِمَ لا؟ ولكن نافعون؟ نافعون لمن ولأي شيء؟ إذا كان الأمر يتعلق بمنفعة نسبةً إلى الوظائف النوعية التي تختص بها

المؤسسات المتنوعة يمكننا أن نتساءل كيف أن نفس الرسم التخطيطي للسلطة يستطيع أن يصلح في إنتاج عملية تعلّم وقيمة عسكرية وإنتاجية في العمل وشفاء في المستشفى. وإذا كان الأمر يتعلق بمنفعة بالمعنى الاقتصادي للكلمة، يجب إذن، نسبة إلى السلطة الإنضباطية، إضفاء دلالة غالبة على عملية إنتاج الثروات بغية الربح والتسليم بأنه من وجهة نظر هذا الهدف يمكن تفسير عملية تمفصل وتأليف المؤسسات الإنضباطية في إطار تشكيلة اجتماعية معينة. وهذا، كما يبدو، ما لا يريده فوكو ولا مفسروه.

في الحالات الخاصة، فوكو يتجنب المشكلة التي نثيرها أو يخفيها من خلال المجاز أو الكناية: إنه يستخدم مفهوماً لا قيمة وصفية له إلا فيما يخص إحدى الوظائف المؤسساتية ألا وهي عملية الإنتاج بغية الربح، وذلك من أجل تمييز أو وصف كل المؤسسات، وهو يتحدث عن "جهاز إنتاج" أو عن "منفعة" كما لو أن هذين المصطلحين يتمتعان بدلالة وحيدة مشتركة في أوضاع أو ظروف مختلفة مثل المدرسة والثكنة والمستشفى. هذه العملية لها اسم: إزدواج (أو التباس) . وإذا كان نص فوكو لا يستسلم أمام هذا العيب، فذلك (عوضاً عن ميزته الفلسفية الخارقة) لأنه تبنى نمطاً للعرض يسمح له أن يقدم تعداد الممارسات الإنضباطية على نمط تحليلي مسمياً واحدة واحدة مختلف العمليات التي يذكرها مصوراً إياها في أوضاع معزولة تجسد كل واحدة منها بطريقة نموذجية في هذه المؤسسة أو تلك. ولكنه يتصرف كما لو أن هذا التعداد وهذا الانتقاء يشكلان عملية تحليل أو تفكيك "شيء ما" قد يكون موجوداً "في ذاته" و"من أجل ذاته" بمعزل عن التحليل (quid) الذي يعمّده تحت اسم "تكنولوجيا انضباطية".

والحال، أن هذا التحليل لا يستطيع أن يكون موجوداً ولا أن يكون ممارسة، إنه بالأحرى يشير إلى النقطة العمياء في تحليل فوكو، انه الجانب الفرضي حيث يتم التداول حول الاختلاف بين المعايير المتعددة التي يضعها فوكو في لائحة. إن عملية التجريد ليست فقط التفكيك التحليلي الذي يدّعي القيام به الفصلان الأول والثاني من القسم الثالث في كتاب "المراقبة والمعاقبة"، بل هي على الخصوص مفهوم "الإنضباط" الذي يشكل التكامل الافتراضي لهذه الفروقات غير القابلة للاختزال. هذا المفهوم المستعار يأخذ شرعيته في واقعيته المستعارة من خلال الفصل الثالث

(الاشتمالية Le Panoptisme) الذي يكتشفه بمثابة شكل عام للمجتمع. إن الإنضباط يجب أن يكون موجوداً بما أن وحدته المجردة تتحقق في "المجتمع الإنضباطي". إن عملية التوحيد التوليفية المستحيلة للعديد من العمليات المتغايرة التي تميز الإنضباط قد تجد نفسها معطاة تجريبياً في الوحدة الاجتماعية الملحوظة لدى "الاشتمالية" التي تؤسس نَسَب المؤسسات الإنضباطية من خلال المشابهة وتشرّع لاحقاً التحليل الذي اعتبرها متجانسة. إن التجانس الافتراضي أو الوهمي لمختلف المؤسسات الإنضباطية (السجون التي تشبه المصانع والمدارس والثكنات والمستشفيات التي جميعها تشبه السجون) هو ملحق عملية التجريد والمسمى، في التدبير الداخلي لخطاب فوكو، بالتجانس الوهمي لمختلف الآليات الإنضباطية، ولكنه لا يقوم سوى بتكرار الحالات غير القابلة للاختزال الظاهرة في المستوى الأول، ويضاعف المشكلة بذاتها بدل أن يحلها. عندئذٍ يستطيع فوكو أن يكتب: «لسنا على المدرَّجات ولا على المسرح ولكننا في داخل الآلة الاشتمالية machine panoptique» (Surveiller et punir)، أو أن يكتب أيضاً: «إن مجتمعنا ليس مجتمع استعراض ولكنه مجتمع مراقبة» (المصدر نفسه، P.252): إن التجريد المتحول إلى نوع من الفتيشية (التعلق بشيء ما وتقديسه fétichisme) اتخذ صورة واقعية وهو الآن يواجه القوة العاقلة التي انتجته كما لو أنها واقعاً غريباً ومهدِّداً. إذن، المشاكل المزيفة تستطيع أن تظهر: مع أو ضد المجتمع الإنضباطي؟ مع أو ضد المراقبة الاشتمالية؟ مع أو ضد الإخضاع؟ إن النمور الورقية تزأر في أقفاصها المذهبة، والبعض يمني نفسه إضافة إلى ذلك بالاعتقاد الملاحظ بأن ماركس منقوض، "إن المخطط الاشتمالي، دون أن يختفي ودون أن يفقد أياً من خصائصه، هو موجه لكي ينتشر في الجسم الاجتماعي وهو مرصود ليصبح في هذا الجسم وظيفة معممة"[1].

"في ذلك العالم تبدو منتجات الدماغ البشري وكأنها صور مستقلة، متمتعة بحياة خاصة، تقيم علاقات فيما بينها ومع الكائنات البشرية. [...] أسمي ذلك fétichisme فتيشية (نزعة تقديس شيء ما أو التعلق به"[2].

---

(1) Surveiller et punir, P.242.

(2) Karl Marx, Le Capital, PUF/Duadrige, P.83.

## II

بناءً على ذلك نحن ندعم الأطروحة التي تعتبر أن التحليلات التي قام بها فوكو حول علاقات السلطة الإنضباطية لا تستمر إلا بشرط أن تبيّن كيف ولماذا المؤسسات المتغايرة، حيث تلعب هذه العلاقات، والمعايير المتمايزة التي تنتظم في كل واحدة من هذه المؤسسات لتحقيق وظائف اجتماعية متمايزة ظاهراً، تستطيع أن تكون آيلة إلى تشكيل نسق تتفاعل فيه بطريقة متماسكة. وهذا لأن هذه النسقية لا تستطيع أن تكون محددة بالعودة إلى شكل عام ومجرد بل عليها أن تكون محددة نسبياً بالعودة إلى وظائف اجتماعية دقيقة وقابلة للتخصيص. والحال، إن الملفت بشكل خاص هو أنه في درس كوليج دو فرانس للعام 1973 (تحت عنوان "المجتمع العقابي"[1]) والذي سبق "المراقبة والمعاقبة" والذي شكل بطريقة ما تحضيراً له، كان فوكو قد عرّف هذه الوظائف: إعادة إنتاج علاقات الإنتاج الخاصة بنمط الإنتاج الرأسمالي وتكوين ذوات مخصصين ليوجدوا فيها بمكانهم.

إن درس "المجتمع العقابي" يقارب نفس المشكلة التي يعالجها كتاب "المراقبة والمعاقبة": تفسير عملية ظهور وتعميم السجن كشكل عقابي في القرن التاسع عشر، وينطلق من نفس المعاينة: قد لا نستطيع تفسير ذلك من خلال التحول الأيديولوجي للنظريات الجزائية ولا من خلال التاريخ المستقل للممارسات القضائية. ولكنه يعقلها بطريقة مختلفة تماماً[2]: الشكل - سجن قد يرتبط باتجاه التطور (المعاصر له) الخاص بالشكل - أجرة الذي يشكل تاريخياً توأمه. ولأن الإدارة السياسية لوقت ولإيقاع حياة الأفراد تصبح رهاناً عظيماً بالنسبة للسلطة فإن شكل الزمن المجرد يفرض نفسه في آن واحد كمبدأ قياس على الجهاز الجزائي وعلى جهاز الإنتاج. عندئذٍ نشهد "إدخال الزمن في نسق السلطة الرأسمالية وفي نسق الجزاء"[3].

إن ما يسمح أولاً بتفكير التجانس الممكن لمؤسستين إنضباطيتين نوعيتين هو

---

(1) لقد استطعنا الرجوع إليه في مكتبة Collège de France.

(2) درس 24 كانون الثاني 1973.

(3) C73, 24 janvier, P.66.

إذن رهان سياسي واقتصادي: ضبط زمن الحياة: "هكذا إن ما يسمح لنا بتحليل النظام الجزائي للجنح ككتلة واحدة مع النظام الإنضباطي للعمل هي علاقة زمن الحياة بالسلطة السياسية: هذا القمع للزمن وبالزمن هو ذلك النوع من الاستمرارية بين ساعة المشغل ومقياس الوقت (كرونومتر) الخاص بالسلسلة والجدول الزمني للسجن" (C73, P.67).

ولكن يجب أيضاً أن نفهم تاريخياً ونسابياً كيف أن زمن الحياة، حسب فوكو، يظهر إذن كمشكلة سياسية كبرى. وهذا الظهور يمكن تفسيره إذا أخذنا بالحسبان كون مؤسسة السجن ليست سوى عنصر محلي في إطار نسق إلزامي أوسع بكثير (في "المجتمع العقابي" كما في "المراقبة والمعاقبة") يسميه فوكو في تلك المرحلة بالجبري أو القهري، ومحدد بمثابة "بُعد عام لكل الرقابات الاجتماعية التي تسِم بطابعها مجتمعات كمجتمعاتنا" (C73, P.82).

إن فوكو يقارب الجبري أو القهري انطلاقاً من التاريخ الانكليزي حيث من الممكن اعتلام عملية تحوّل عدد معين من المجموعات الاجتماعية التي غايتها الرقابة الأخلاقية وضبط ومعاقبة الناس[1]. إن ما يميز هذه المحطات هو أنها تظهر بمستوى دقيق جداً ("شَعْري"): وحيث أنها منتشرة وليست ممركزة فهي تتناسب بالأحرى مع شكل من أشكال الرقابة الذاتية لدى المجموعات الاجتماعية. من جهة ثانية، إنها تستهدف بدرجة أقل كشف ومعاقبة الجرائم المحددة كجرائم في قاموس القانون القضائي مما تستهدف التدخل في ميدان اختلالات السلوك والأخطاء الأخلاقية، والميول النفسية المشبوهة، ما يسميه فوكو، بلغة علم الجريمة الحديث، "شروط تسهيل الخطأ"[2]، بهدف إنتاج تشكيل العادات القيّمة لدى الذوات. والحال، إن فوكو يلاحظ بأن هذه التجمعات المولودة كرد فعل على تهاون السلطة المركزية وغالباً لدوافع غير سياسية (خصوصاً دينية واقتصادية) تجد نفسها

(1) يذكر فوكو في آن واحد الجهود المبذولة من قبل الجماعات الدينية المنسقة وأيضاً جمعيات الدعوة إلى الأخلاق مثل جمعية إصلاح الأخلاق...

(2) هذا ما يستتبع، بين أمور أخرى، الكفاح ضد الخمّارات، والألعاب، واليانصيب، وبيوت الدعارة، والزنى، والتسكع، إلخ.

مستوعبة من قبل جهاز الدولة خلال القرن الثامن عشر[1]. هذه النزعة إلى إضفاء طابع الدولة على ما هو جبري أو قهري تستجيب لمقتضى تحمل الجهاز القضائي مسؤولية واجبات اضفاء الطابع الخلقي المولودة خارج إطار جهاز الدولة، أو كما يقول فوكو، تستهدف "وضع الرقابة والقمع الأخلاقيين من جهة في استمرارية مع العقوبة الجزائية من جهة أخرى. هنا نحن أمام عملية إضفاء الطابع الأخلاقي على النظام القضا ئي"[2].

هذا المركب أخلاقية - جزاء الحاصل من خلال عملية اندماج الآليات القهرية الجبرية مع جهاز الدولة يتفسّر، حسب فوكو، بطريقة كلاسيكية من خلال التطور المتنامي للتراكم الرأسمالي. وبقدر ما الثروة تتجسد في بضائع مخزونة متزايدة التوسع، وفي وسائل إنتاج متجمعة أكثر فأكثر، وهي في نفس الوقت متوفرة وعرضة للاختلاس أو على الأقل للإتلاف، بقدر ما يتم استخدام مجموعات أكثر فأكثر عدداً من العمال. حتى أواسط القرن الثامن عشر كان النظام القضائي يتّسِم، حسب فوكو، بتسامح قوي تجاه النزعات اللاشرعية ومن ضمنها الشعبية، طالما أن هذه الأخيرة كانت في جزء منها تشكل عوامل ترسيخ علاقات الإنتاج الرأسمالية بشكل نوعي[3]. ولكن هذا التسامح لم يعد مقبولاً إلى حد كبير إذ أن الشروط الاجتماعية والإقتصادية للعمل تغيرت وتغيرت معها طبيعة ودلالة النزعة اللاشرعية الشعبية: لم تعد هذه النزعة تكمن فقط في التملص أو التهرب من

(1) في حين كانوا في الأساس ينتمون إلى البرجوازية الصغرى فقد تم استيعابهم من قبل القابضين الفعليين على سلطة الدولة (الأعيان الكبار، اللوردات، الممثلون الرسميون للكنيسة الانجليكانية)، وبينما كانوا يستهدفون القيام بعملية ضبط أخلاقي مستقل هم يتجهون أكثر فأكثر للنضال في سبيل اتخاذ قوانين ومراسيم، وبينما كانوا يستهدفون ضبط العناصر الهامشية غير المندمجة فإنهم يحددون أنفسهم أكثر فأكثر بمثابة أداة عمل للتأثير على الطبقات الشعبية بما هي كذلك.

(2) C73, 7 février, P.92. إن عملية إضفاء الطابع الأخلاقي على النظام القضائي، نظّر لها بشكل نموذجي Colahoun الذي اقتطف فوكو من كتابه Le traité sur la police de la métropole المنشور عام 1975: "عندما نتنازل عن الفضائل الخصوصية، ننجر بسهولة إلى انتهاك الإخلاص الواجب تجاه السيد. إن القوانين الحالية متسلحة ضد سلطات التمرد ولكنها لا تعارض مبدأ التمرد".

(3) على سبيل المثال، الرقابة التشريعية على إنتاج الأقمشة (خصوصاً مع الأمر الملكي عام 1748) كانت تحدد معايير دقيقة وصارمة للإنتاج وللتصنيع، وكذلك تحصيل الحقوق والضرائب تحت رقابة المحلفين.

الحقوق أو من الأعمال الشاقة أو من الضرائب بل أصبحت تميل أكثر فأكثر للارتداد إلى السرقة أو التخريب والنهب. إن إدماج البعد القهري أو الجبري في جهاز الدولة قد يستجيب، حسب فوكو، لضرورة إدخال شيء ما بين العامل وبين هذه الثروة التي علينا وضعها بين يديه في سبيل الربح عن طريقه، هذا الشيء هو أكثر من مجرد منع شرعي، أنه شيء يعطي فعالية للمنع الشرعي: "يجب أن يكون هناك ملحق للقانون يأتي ليكمل هذا القانون ويجعله يقوم بوظيفته: يجب على العامل ذاته أن يكون مسكوناً بالبعد الأخلاقي"[(1)].

إن عملية بسط الإنضباط تظهر إذن تبعاً لطريقة عرض يمكن أن نلحظ فيها اختلافاً في العمق عن تلك التي سيتبناها كتاب "المراقبة والمعاقبة" تحديث يظهر هذا الاختلاف مثلاً في شرط فعلية / أو ملموسية العلاقات الحقوقية الصورية التي تدير علاقة العمل، أو كما يقول فوكو: "إن عقد الأجر يجب أن يترافق مع عملية جبر تمثل شرط صلاحيته" (المصدر نفسه ص 127). بعبارات أخرى، يتم التفكير هنا بالبروز التاريخي لعملية بسط الإنضباط من وجهة نظر الصراعات الطبقية وانطلاقاً من عملية البناء الاجتماعي لعلاقات الإنتاج الرأسمالية أي من وجهة نظر الذوات المهيئين ذاتياً للحضور في هذه العملية. من ناحية أخرى، فوكو يعبر عن ذلك بعبارات واضحة: إن النسق الجبري أو القسري هو "الأداة السياسية لضبط وصيانة علاقات الإنتاج"[(2)].

ولكن هذه العملية تلعب دوراً ثانياً تجاه علاقات الإنتاج لا يقتصر فقط على إعادة إنتاجها من خلال ضبط حالات المقاومة والخروج عن الشرعية في صفوف الشعب، بل أيضاً يقضي بإقامة إستعدادات ذاتية لدى المنتجين المباشرين تكون مطلوبة للإنتاج الساعي نحو الربح. في الواقع، إن جسم العامل لا يدعو إلى القلق فقط بصفته مصدر أعمال السلب والتخريب اللاشرعية، بسبب حاجاته: إن العامل الذي يتكاسل والذي يثمل (يسكَر) والذي يحرق طاقته بالسهر والاحتفال، أو أيضاً الذي يعيش على إيقاعه الخاص هذا العامل يسبب الخسارة في إنتاج الثروة

---

(1) C73, 21 fevrier P.127.

(2) المصدر نفسه.

أكثر مما لو كان ينهب أو يهاجم المستودعات في المرافئ، إنه يمارس إذن ما يسميه فوكو "لا شرعية التبديد" يعني أنه هذه المرة يمارس "اللاشرعية على جسده الخاص وعلى قوة عمله" (C73, 7 Mars, P.148). انه ينهب الرأسمال كما ينهب حياته الخاصة التي يستنفذها سالباً بذلك ليس الثروة المنتجة فقط بل شرط الربح ذاته. إذن، يجب حماية الرأسمال ووسائل عمل العامل، ولكن أيضاً يجب حماية قوة العمل من حاملها أي حماية شرط إعادة الإنتاج الموسعة من المنتج المباشر.

إن "المجتمع العقابي" القسري والإنضباطي، هو ذلك المجتمع الذي يحاول التأثير في السلوك وفي الجسم بصفتهما حاملين لقوة العمل وذلك بحجة النظر إليهما باعتبارهما المصدر الأول للحالات اللاشرعية التي يعاقب عليها القانون.

إن نفس الميول التي تقود إلى المشنقة مروراً بالكسل وبالتسكع يجب أن تكون مكبوحة[1]. إن الآليات الإنضباطية الأساسية، على المستوى الاجتماعي، تنتظم فعلاً في سبيل هذا الهدف. أن يكون هناك سجلات عمالية تسمح في آن واحد بكبح حركية العمال التابعين وبإقامة مراقبة ثابتة[2] عليهم والقيام بعملية "تفييش" من خلال لعبة التقديرات الإيجابية أو السلبية، وأن يكون هناك تدابير ضد السكر والثمالة[3]، وأن يكون هناك ضبط ورقابة على التمويل العمالي من خلال الإدخار، وأن يكون هناك زيارات منزلية تتم بناء على طلب مجالس القضاة في المحاكم العمالية - كل ذلك يشكل نسقاً كاملاً يحاول تنظيم المراقبة الكاملة قدر الإمكان، وتسجيلاً دائماً وتراكمياً لحالات اختلال السلوك، وضبطاً مرناً[4]، ولعبة ثواب وعقاب، وضغطاً دائماً بواسطة التهديد والوعيد، وهذا يعني مروحة واسعة من

(1) نلاحظ هنا إقامة تواصل أخلاقي بين حالات إنحراف السلوك غير قابلة للمعاقبة ولكنها مؤذية وبين الإجرام الذي يعاقب عليه القانون . وهذا التواصل دعمه طيلة القرن التاسع عشر خطاب الطب النفسي وخطاب علم الجريمة. قال الطبيب النفسي شارل فيريه (Feré): "إن البطالة ليست أكثر شرعية من الحريق...".

(2) لقد أعيد العمل بالسجلات من خلال قانون 12 نيسان 1803.

(3) يشير فوكو بأنه في العشرينيات من القرن التاسع عشر في Sedan وُجد أحد العمال ثملاً في الشارع فتم طرده مباشرة من مشغله.

(4) إن ربّ العمل يستطيع تجنب رحيل عماله في مرحلة ضغط في سبيل زيادة الأجور وذلك من خلال لعبة التقديرات التي يضعها على السجلات.

البروتوكولات الإنضباطية المرتّبة بطريقة تعطي الغلبة لصيانة ولتكوين علاقات الإنتاج الرأسمالية. في تلك المرحلة كان فوكو يرى ذلك بوضوح: "إن الثنائي مراقبة - معاقبة يقوم على أنه علاقة سلطوية ضرورية لتركيز الأفراد على جهاز الإنتاج وعلى تكوين القوى المنتجة، ويطبع بطابعه المجتمع الذي يمكن تسميته انضباطياً"[1].

في مرحلة تبلور الإشكالية الفوكونية لم تشكل المراقبة والمعاقبة شكلاً مجرداً أو "رسماً بيانياً للسلطة" أو "منهجاً عاماً"، فهما تأخذان معناهما من عملية تمفصلهما مع شروط وجود وآلية عمل نمط الإنتاج الرأسمالي. ونقول بطريقة أكثر تحديداً بأن الآليات الإنضباطية تتدخّل على مستويين: في قاعدة علاقات الإنتاج تسهم في إعادة إنتاجها وفي صيانتها، أما في قمة هذه العلاقات فهي تساهم في "خلقها المستمر" من خلال إنتاج القوى المنتجة، يعني الاستعدادات الذاتية للإنتاج المتلائمة مع حاجات الرأسمالية في الاستثمار من أجل الربح. وهذه النقطة الأخيرة تبدو لنا مهمة جداً. إن المؤسسات والهيئات المتعددة التي تطلق العمل بآليات انضباطية تقوم دوماً بوظيفة مزدوجة تتلخص من جهة بحماية الرأسمال ضد التصرفات اللاشرعية المحتملة من قبل العمال، ومن جهة أخرى بخلق استعدادات لدى العمال كي ينتجوا مما يجعل منهم قوة للعمل. وفوكو يشدد على ذلك في درس 28 آذار: إن الإنضباط لا يصلح فقط في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج بل هو بالفعل "عنصر مكوّن لنمط الإنتاج"[2]. إنه يسمح بألا تكون حياة الأفراد، وخصوصاً زمن وإيقاع حياتهم، مجرد قوة عمياء قابلة للاستنفاذ تبعاً لمصادفات الزمن السديمي الخاص بالرغبة وبالخسارة وحسب إيقاع غير منظور ومدارات مستقلة، بل أن تكون قوة عمل قابلة للاستثمار. إن قوة العمل ليست واقعاً قائماً بذاته يأخذه جهاز الإنتاج حيث يوجد (لأن لا حل له سوى أن يتم استئجاره): إن قوة العمل هي حصيلة إنتاج سابق على الإنتاج، إنها حصيلة إنتاج الاستعداد لفعل الإنتاج من قبل الهيئات العاملة على بسط البعد الأخلاقي والمتحولة إلى مؤسسات في قلب الدولة وذلك بواسطة الآليات البوليسية للنظام الجبري، ومن خلال ضبط ورقابة أرباب العمل للمسكن

(1) C73, 14 mars, P.171.

(2) C73, 28 mars, P.200.

وللاستخدام وللحركية وللإدخار، وبواسطة مؤسسات الاحتجاز والحبس التي تشكل أرخبيل الاحتجاز: "إذا كان صحيحاً أن البنية الإقتصادية المتميزة بعملية تراكم الرأسمال تتصف بميزة تحويل قوة عمل الأفراد إلى قوة منتجة فإن بنية السلطة التي تأخذ شكل الاحتجاز تستهدف، قبل هذا المستوى، تحويل وقت الحياة إلى قوة عمل"[1].

إن كل المؤسسات وخصوصاً تلك التي "تحتجز" الأفراد (حسب تعبير فوكو) تتمتع بوظيفة أساسية تقضي بإعداد أفراد قابلين للعيش في وقت نافع بأكمله للإنتاج الرأسمالي، ذلك الوقت الذي يقتضي التحكم بإيقاع الحياة وبإيقاع العمل وبالعطلات، والذي يتطلب مكافحة نزعة التغييب، والاحتفالات الباهظة الكلفة، كما يتطلب الكفاح ضد ألعاب الحظ والميسر حيث يبدد العامل مدخرات قد تكون مفيدة له لتجاوز فترة بطالة ظرفية، إنه وقت للحساب وللتوقع ولإعطاء الحس بالمسؤولية لدى الطبقة العاملة تجاه نفسها (بفضل الإدخار والصناديق التعاونية الاحتياطية). إن وظيفة الإنضباط إذن قد تكمن في إنتاج زمن ذاتي قابل للاندماج كلياً في هذا الزمن الموضوعي الذي لم يعد زمن الوجود الفردي بمثابة احتياطي من الإمكانيات التي يمكن العبور إليها بحرية (زمن "لذتهم ورغباتهم وجسدهم" كما يقول فوكو بشيء من الشعرية)، بل أصبح زمن استمرارية سير العمل ودورات الإنتاج: زمن الآلة والسلسلة، ولكن أيضاً زمن دورات الإنتاج الطويلة وأحوالها وظروفها[2]. الخلاصة: "إخضاع زمن وجود الأشخاص لهذا النسق الزمني الخاص بدورة الإنتاج"[3].

## III

إن "أرخبيل الاحتجاز"[4] يقوم، إذن، في هكذا نسق، بوظيفة مزدوجة. من جهة أولى، إن مؤسساته تشكل مختبراً انضباطياً حيث يتم ابتكار الآليات القابلة

---

(1) C73, 28 mars, PP.201-202.

(2) من هنا أهمية التمركز الوطني الذي يسمح بامتلاك دائم لاحتياطي من اليد العاملة وبالضغط على الأجور أو على الإدخار الذي يسمح بتأمين إعادة إنتاج قوة العمل في مرحلة الأزمة.

(3) C73, 21 mars, P.185.

(4) السجون، إصلاحيات الجانحين، المنفى، المستوطنات الزراعية، ودورالأيتام، والملاجىء، إلخ.

للاستعمال في المؤسسات الأخرى، ومن هذه الناحية يمكننا القول مع فوكو أن هذه المؤسسات تتمتع "بوظيفة صنع ما هو اجتماعي [...] وتكوين صورة للمجتمع أي معيار ما هو اجتماعي"[1]. ومن جهة ثانية، إن هذه المؤسسات تنتج وتعرض مجموعة من الناس تجسد مباشرة ما نتجه نحوه حتماً عندما نبدأ بالإنجرار في الخلل وفي التملص من القيود الجبرية التي تأتي بها الأنظمة الإنضباطية.

إن السجن، في تحليل فوكو، يمثل، بطريقة نموذجية، هذه الوظيفة: عقوبة متوقعة حسب القانون لأولئك الذين خالفوا القوانين، لا تفعل سوى إعادة، بقوة مرتفعة، دور القيود والجبرية الاجتماعية تجاه أولئك الذين لم تردعهم هذه الجبرية عن ارتكاب الجريمة (أو قادتهم إليها)، وهكذا هي (العقوبة) تقوي سلطة الإلزام القسري من خلال حضورها كجزاء حتمي تبعاً للميول السلوكية التي تقمعها هذه السلطة. وبدقة أكثر، من جهة أولى، إن استمرارية الاحتجاز (من أعلى مستوياته شدةً إلى أدناها) تعطي نوعاً من "الكفالة الشرعية للآليات الإنضباطية"[2]: إن السجن، بصفته الشكل الأنقى للعنف الإنضباطي، وبصفته مؤسسة تابعة للدولة وجزاءً شرعياً، يكفل النفوذ الاجتماعي للآليات الإنضباطية. ومن جهة ثانية وبطريقة متناظرة فإن الطابع المستمر للتفاوت الشديد بين المؤسسات يُظهر سلطة العقاب الشرعية على أنها ليست سوى درجة عليا داخل مجموعة اتصالية عامة: "السلطة التي تحكم بالإدانة تتسلل بين كل السلطات التي تراقب وتحوّل وتصوّب وتحسّن"[3]. إن المؤسسات العقابية التابعة للدولة وعملية بسط الإنضباط الاجتماعي تتأسس بشكل متبادل من خلال تلك المنطقة القائمة على الأنطواء والفصل والتي تتمثل بأرخبيل الاحتجاز الذي "يطبّع السلطة الشرعية للمعاقبة كما يشرّع السلطة التقنية لبسط الإنضباط"[4].

---

(1) C73, 21 Mars, P.189. من اللافت أن فوكو يصفهامع ذلك بأنها "مؤسسات غير منتجة" (C73, 21 Mars, P.174): وكما كان ماركس قد لاحظ أن بنيات عديدة خاصة بسير الإنتاج تُبتكر في البداية لأسباب نوعية في مؤسسات غير اقتصادية، أنظر على سبيل المثال: "إن علاقات اقتصادية معينة مثل العمل المأجور والنزعة الآلية، إلخ. نمت وتطورت في الجيش قبل أن تتطور في داخل المجتمع البرجوازي. أضف إلى ذلك أن الجيش هو أفضل من يجسد العلاقة بين القوى المنتجة وبين أنماط التبادل والتوزيع" (Grundrisse, 1, 10/18, Editions Anthropos, Paris, 1968, PP.73-74).

(2) Surveiller et punir, P.353.

(3) Surveiller et punir, P.354.

(4) Idem, ibid.

ولكن ذلك يستتبع قضية مهمة نود أن نستنتج بناءً عليها. إذا كانت التقنيات الإنضباطية لا تتمتع بمعنى إلا إذا كانت مردودة إلى الشروط الاجتماعية للاستثمار في الظرف التاريخي المحدد والمتمثل بفورة أو بجموح نمط الإنتاج الرأسمالي في القرن التاسع عشر، فهي لا تنتمي ببساطة إلى البنية الفوقية (في بناءفوكو). وقد يكون من الواجب القول انها تلعب تحت البنية التحتية ذاتها، طالما أنها تنتج قوة العمل بما هي كذلك، يعني الشرط الاقتصادي - التحتي لنسق الاستثمار. ولكن تحليل فوكو يسمح لنا اكتشاف أنها لا تستطيع ذلك إلا عبر آليات غير منتجة (بالمعنى الاقتصادي) أو حتى مضادة للإنتاج. إن الرقابة الجبرية لحركية العامل وتحديد حريته في فسخ عقد العمل يعاكسان ميل العامل ليصير بضاعة في سوق عمل متحرر كلياً وخاضع ببساطة لتقلبات العرض والطلب[1]، إذ أن تفريخ وانتشار مؤسسات الاحتجاز يفصل عن سوق العمل بدون جدوى العديد من الأذرعة المفيدة. إن "المجتمع الإنضباطي" أطلق عملية جبر أو قهر متغيرة الأشكال لم تكن تعود إلى بقايا مؤقتة من أنماط إنتاج سابقة أو إلى مجرد دور بسيط في تسريع اختراق السوق وفي التحويل البروليتاري (المدفوع من قبل الدولة ولكن عليه باختصار ترك المجال "للعنف الأصم واللامرئي" الخاص بالعلاقة الاقتصادية الصارمة) ولكن بشرط الوجود غير قابل للاختزال للرأسمالية. إن كل شيء قد يحدث إذن كما لو أن نمط الإنتاج هذا لا يستطيع أن يكون موجوداً إلا إذا خضع في آن واحد لاتجاهين متناقضين افتراضياً: اتجاه تحرير العمل وعملية التحويل البرليتاري المتنامية المترافقة مع انحلال العلاقات الاجتماعية والتسلطية السابقة على الرأسمالية، واتجاه مضاد يلزمه دائماً بكبح هذه العملية الثنائية: تحرير - تحويل بروليتاري، وذلك بواسطة أشكال متعددة من الجبر، وبتحديد أو بتثبيت اليد العاملة، وبتحديد إمكانيات فسخ العقد، وباحتجاز، وبمعارضة الإنتاج - وذلك لأن هذا الاتجاه المضاد يعمل "بالخفاء، من تحت" على إنتاج قوة العمل ذاتها (كمجموعة من الاستعدادات الذاتية ومن المظاهر المحددة) التي بدونها لا يعود هناك أي معنى لعملية التحويل البروليتاري وللاستثمار[2].

---

(1) حول هذه النقطة أنظر الكتاب الممتاز لمؤلفه Yann Moulier - Boutang: De l'esclavage au salariat. Economie historique du salariat bridé.

(2) يرى ماركس جيداً أن عملية التحويل البروليتاري تولّد بشكل مترابط انحلال شروط وجود العمال السابقة، =

والآن لنستنتج. بالطبع، ليس من المريح دوماً أن يجهد المرء نفسه في حل المشكلات النظرية التي يطرحها علينا كاتب ما، بالعودة إلى حالة سابقة من عمله، خاصة إذا كانت هذه الحالة تقريباً خارج الإطار المتعارف عليه. وفضلاً عن ذلك من البديهي أن تقديماً بهذه السرعة وبهذه التخطيطية لدرس 1973 لا يمكن له إلا أن يأخذ وضعية مخطط إجمالي تحضيري لبرنامج ما في أفضل الأحوال. نحن نأمل بأن لا يكون مسعانا رجعياً منكمشاً على الماضي وغير قادر على تصور الاختراقات الثورية المتحققة من خلال فكر فوكو. لقد اقترحنا على نفسنا، قبل كل شيء، هدفين متواضعين: الإشارة إلى وجود بعض المشكلات المنهجية غير المبتذلة في كتاب "المراقبة والمعاقبة"، ثم الإيحاء بأن التحليل الفوكوني قد يتوصل لأن يكون متمفصلاً مع نظرية حول الاستغلال (أو الاستثمار)[1] قد تسمح في مكان ما بحل بعض هذه المشكلات. على أي حال، إن الدرس حول "المجتمع العقابي" يتيح تبيان أن الأطروحات الأكثر تجديداً في كتاب "المراقبة والمعاقبة" لم تكن ممكنة إلا بمساعدة أدوات ومفاهيم ماركسية بوضوح وتميز: نمط الإنتاج، علاقات الإنتاج، القوى المنتجة، وقوة العمل، كل ذلك عبارة عن مصطلحات تتدخل بشكل ثابت في هذا الدرس، وهي، كما رأينا، حاضره بشكل منتظم عند اللحظات الاستراتيجية، وإذا كان فوكو قد أعتقد فيما بعد أنه من الضروري «سحب السُلَّم» وحجب المفاهيم الماركسية التي كان قد استخدمها لكي يبتكر مفاهيمه الخاصة، فذلك لأنه بدون شك كان لديه أسبابه الحسنة لفعل ذلك. ولكن يبقى تقرير ما إذا كانت هذه الأسباب لا تزال تبدو حسنة كما هي. إن العملية الراهنة المتجسدة في نزع المحتوى السياسي للعمل الفكري المبذول انطلاقاً من فوكو أو حوله تدفعنا إلى التفكير بأن هذه الأسباب ليست حسنة.

---

= واتجاهاً معاكساً مرتبطاً بالمنافسة التي يلجأ إليها العمال في سوق العمل، مما يؤدي إلى إفساد تنظيم البروليتاريا كطبقة بواسطة نفس السبب الذي أدى إلى ولادتها.

(1) وحول هذه النقطة إذا كان هناك أحد لديه ما يقترحه أفضل من ماركس أو من عمل حول ماركس أو انطلاقاً من ماركس، فليعلن عن نفسه.
من خلال إعطاء دور غالب لبنى الإنتاج الاقتصادي نخسر بدون شك الكثير من مرونة التحليل وكذلك من الارثوذوكسية الفوكونية ولكننا نربح على الأقل الكف عن الاستعمال العشوائي لكلمة إنتاج من أجل نسج تحليلات متنافرة.

# في أن نكون خاضعين:
# ألتوسير، فوكو، باتلر

بقلم: غيّوم لوبلان
**Guillaume LE BLANG**

إن إقتراح تحليل معين لعملية الإخضاع إنطلاقاً من الأخذ بالحسبان للتأثيرات أو للإنفعالات الإجتماعية يفترض في البدء الاعتراف بوجود قنوات مسامية لدى الذات (الفرد) تجاه ما هو اجتماعي. وبعيداً من أن يكوّن إمبراطورية داخل إمبراطورية أخرى فإن الفرد (الذات) يوجد بصفته موسوماً بالحياة الإجتماعية التي تحدده حتى في مظهره الخاص. وإذا أخذنا تعبير الانفعالات الإجتماعية بجدية، فإن هذا الوسم الإجتماعي يوحي بأنه لا يجب البقاء عند مستوى الاستخلاص الرمزي أو الإدراكي. وهذا الوسم يبان في عدد معين من الانفعالات النوعية. إذن، إن الانفعال يمثّل الوجه السلبي لحالة التأثير والذي من خلاله أنا أعاني من وضع يفلت مني جزئياً، وخصائصه الأساسية لها علاقة مع شكل اجتماعي مسيطر. ومن هذه الوجهة فإن الانفعالات الإجتماعية تُظهِر حياة عقلية معرّضة بقوة للحياة الإجتماعية التي لا تكشف منها سراً خفياً بقدر ما تكشف ميزة خاصة. هكذا فإن الخوض في تحليل الانفعالات الإجتماعية هو فهم أن الفرد (الذات) كان وما زال منتجاً من قبل الأشكال الإجتماعية التي فيها ينمو ويتطور، ولكنه يبقى خاضعاً لها إلى درجة أن هذا الخضوع يجعله هشاً في داخله. ولكن هذه الهشاشة ليست دلعاً ميتافيزيقياً بل هي قوة التأثير الإجتماعي الناتج عن تقييد الذات (الفرد) بقواعد اجتماعية سابقة على وجوده ولها حياتها الخاصة. إن هكذا هشاشة يمكن وصفها بمثابة بؤس الموقف[1].

---

(1) بيار بورديو، بؤس العالم: Pierre Bourdieu, La Misère du monde, Paris, le Seuil, 1993, PP.9-11.

إنَّ إستحالة الحلول مكان الموقف الإجتماعي الذي يسم الفرد أو محل غياب الموقف الذي يسمه أكثر تولِّد آليات لتبرير المكانة المشغولة من قبل الذوات تؤدي إلى المساهمة في تقوية بؤس الموقف بدل التخلص منه. إنَّ معاناة الحياة وكأنها انسياق في الموقف الإجتماعي الذي يعيد تحديدها بشكل كامل، والاجتهاد في الاستجابة رمزياً لهذا التنازل عن الذات لصالح البعد الإجتماعي من خلال آليات التبرير[1]، يعني بوضوح التموضع في آن واحد بين أن يكون المرء موسوماً بالعالم الإجتماعي وفي نفس الوقت أن يبقى جزئياً غريباً عنه، مع كونه في وضع يستحيل معه أن يتخلص من هذا الشعور المزدوج بالوسم وبالغرابة[2]. إذن، إنَّ الذي انكشف في الانفعالات الإجتماعية هو شكل خاص من أشكال الاستلاب (aliénation) يقيم في الاستحالة الجذرية لترقب الوسائل التي تساعد في التحرر من واقعة أسبقية الإجتماعي ذاتها على الفردي. إن هكذا أسبقية تؤدي، إذا استعدنا تحليلاً لبرغسون في الفصل(I) في "ينبوعا الأخلاق والدين"، إلى كون كل فرد "ينتمي إلى المجتمع بقدر ما ينتمي إلى ذاته"[3].

لقد كان برغسون، في رده على دوركهايم، يرى في هذا النظام المزدوج للحياة النفسية، مناسبة لانبساط الشخصية من شكل نوعي محدد بالقيود الإجتماعية، إلى شكل عميق منكشف من خلال الجهد الشخصي المبذول من أجل الخروج من منطق المصلحة الإجتماعية الوحيد. وفي هذا الدعم للشخصية فإن الجزء الجميل منه يعود إلى "الأنا" العميق الذي يجد نفسه متمتعاً بالقدرة الحيوية على التأثير الذاتي وكذلك على التوصل إلى إعادة التحكم في ديمومة وجوده الخاص وإلى انتاج أفعاله الحرة. إذن، الحرية هي وعد لفرد (ذات) توصل إلى التخلص من التبعية الإجتماعية ومن التأثيرات أو الانفعالات الإجتماعية التي تبعده نحو الأشكال الخارجية للحياة الإجتماعية وذلك من خلال إعطاء قيمة لسلوك مقلد أو مكرر الإنتاج، لكي يعود

---

(1) حول آليات التبرير التي يحاول الذوات الاجتماعيون وضعها في المقدمة، أنظر: Luc Boltanski, Laurent Thévenot, De la justification, Paris, Gallimard, 1991, PP.14-16.

(2) إقرأ حول هذه النقطة التأويل الذي قدمه بيار بورديو لحافز التبرير في "Le Procès" De Kafka. أنظر: Méditations Pascaliennes, Paris, le Seuil 1997, PP.279-288.

(3) Les Deux sources de la morale et de la religion, Paris, PUF, 1959, Edition du Centenaire, P.986.

إلى قوته الحيوية الخاصة، منتشراً تحت شكل إنفعال خالص بالذات ومنتهياً إلى سلوكات خلاّقة. هكذا فإن الأنا، حسب برغسون، يستطيع أن يستعيد نفسه من خلال التخلص من الأشكال الإجتماعية التي تعود إلى كل مجتمع مغلق. إن هذه الاستعادة التي أتت نتيجة عملية فك أو إنفصال لا تبدو مع ذلك ممكنة إذا أخذنا إلى الحد الأقصى بطريقة غير برغسونية، إذن، الاقتراح البرغسوني الذي يعتبر أن كل شخص منا ينتمي إلى المجتمع بقدر ما ينتمي إلى ذاته. فإذا كان الوضع على هذه الحال، يبدو إذن أن المرء لا يستطيع أبداً أن ينفك كلياً عن انتمائه الإجتماعي. فالانتماء إلى المجتمع هو أن يكون المرء موسوماً، ودون أن يكون هناك إمكان لمحوه بواسطة المعايير أو الحدود الإجتماعية.

### الوسم الإجتماعي والحياة النفسية

إن قوة الإنفعالات أو المؤثرات الإجتماعية هي، إذن، بديهية. إنها لا تؤشرعلى مجرد لحظة مؤقتة يمكن أن تمهر المغامرة الأولى (الأوديسة) لكل ذات في رحلتها داخل الإطار الإجتماعي، حتى تكشف بشكل أفضل، في مرحلة ثانية، شروط العبور الخالص إلى ذاتها بحيث يكون ذلك بمثابة نهاية الرحلة أو الطريق (بمثابة Ithaque إيطاكيا في الأوديسة Odyssée). بل، على العكس، يجب التأكيد بأن المؤثرات الإجتماعية تستطيع أن تجدد نفسها بطريقة جيدة ولكنها تبقى ذلك الشكل الدائم الذي من خلاله تكون الذات (الفرد) موسومة بواقعة انتمائها إلى العالم الاجتماعي. وهذا يفترض، إذن، الأخذ بعين الاعتبار الديمومة الإجتماعية للوجود، وكذلك، النظر في الحياة الإجتماعية، على عكس برغسون، على أنها حياة أصيلة لا تتجدد فقط في دينامية الانفتاح بل هي، في كل ديمومتها الخاصة بها، تتكرر وتتغير أطوارها، تنفتح وتنغلق، مولّدة وجداناً اجتماعياً في الأفراد وكاشفة بذلك تاريخاً للحياة الإجتماعية.

عند هذا المستوى من التأمل يسود السؤالان الآتيان: 1- كيف نفكر بالوسم الاجتماعي الذي يظهر بمثابة الشرط نفسه للمؤثرات أو الانفعالات الإجتماعية؟ 2- ماهو الرد الذي يمكن تقديمه على هذا الوسم الذي لا يتابع المخرج البرغسوني

الخاص بإزدواج الشخصية بل، على العكس، يستكشف السبيل نحو حياة اجتماعية عميقة قابلة للظهور بمثابة الحقل لتوضيح المؤثرات الإجتماعية؟ فيما يتعلق بهذين السؤالين، إن كتاب "يوديث باتلر" Judith Butler، "الحياة النفسية للسلطة" " La vie pychique du Pouvoir"، يمكن أن يُقرأ على أنه مدخل جواب.

إن نقطة إنطلاق كتاب "باتلر" تكمن في إعادة الطرح على بساط البحث لمسألة التمييز بين الداخل والخارج. وتعبير "الحياة النفسية للسلطة" يفيد بذلك. فهو يمكن أن يبدو غامضاً إذا لم يكن مردوداً إلى دينامية معينة تضع الذات في ارتباط مع السلطة في نفس الوقت الذي تكون فيه السلطة بحاجة لهذا الارتباط كي تقوم بوظيفتها. إن ذلك يفترض منذ البدء عدم النظر إلى علاقة الذات بالسلطة على أنها علاقة مواجهة (وجهاً لوجه) بل بالأحرى اعتبار العلاقة بمثابة علاقة تكوينية ليس فقط للذات، بل أيضاً للسلطة. إن هكذا تحليل هو استعادة صريحة لمواقف فوكو. ففي كتابه "رسالتان حول الذات والسلطة" عام 1982 يترقب فوكو بصراحة الإنتاجية الذاتية لعلاقات السلطة: "لقد حاولتُ [...] أن أنتج تاريخاً لمختلف أنماط عملية تذويت الكائن البشري في ثقافتنا"[1]. هكذا، فإن فوكو يستطيع إعطاء الإنطباع بأنه يريد تصويب ما كان يمكن أن يوحي به كتاب "المراقبة والمعاقبة" من اختزال كبير فيما يتعلق بآليات الإخضاع أو الخضوع، وذلك من خلال وضع ثنائية الوظيفة - الذات بمثابة الأثر النهائي المعصوم للآليات الإنضباطية المتأتية في مرحلة أولى من خلال مؤسسات معينة ومن ثم من خلال أشكال أكثر مرونة.

### السفح الخارجي لعلاقات السلطة

من جهة أكثر عمومية فإن عملية تحويل الفرد إلى ذات (فاعل)، في إطار تحليل لعلاقات السلطة، يمكن التفكير بها بطريقتين: إما بالإصرار على السفح الخارجي للسلطة والذي من مزاياه، ومن خلال قدرته الخاصة ، إنتاج تصرفات جسدية وتمثلات ذهنية، وفي آخر المطاف، وظيفة - ذات، أو بواسطة الإصرار على السفح

---

(1) (ميشال فوكو، مسار فلسفي) Hulbert Dreyfus et Paul Rabinow, Michel Foucault. Un parcours philosophique, Paris, Gallimard, 1984 pour la Traduction Française, P.297.

الداخلي للسلطة الذي يكمن جوهره في القدرة على تفكير الإرتباط ورؤية القبول الذاتي بعلاقات السلطة.

على السفح الأول سار كتاب ألتوسير "الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية" منذ عام 1970 وكتاب فوكو "المراقبة والمعاقبة" سنة 1975. وبالرغم من الفروقات القائمة بين منطق الخضوع للأجهزة الأيديولوجية الخاصة بالدولة، وبين منطق الخضوع للنظم الإنضباطية، ففي الحالتين تجد الذات نفسها محددة على ضوء شكل فردي أول يكون وهماً ضرورياً من أجل استعراض إنتاج الذات في علاقات السلطة. حسب ألتوسير، إن الأمر يتعلق بتأكيد أن "كل أيديولوجيا تسائل الأفراد الملموسين بصفتهم ذوات ملموسة وذلك من خلال عمل مقولة الذات"[1]. أما بالنسبة لفوكو فيجب دراسة "الطريقة التي من خلالها يتحول كائن بشري إلى ذات"[2]. إن ما هو جوهري يكمن في أن الذات تجد نفسها محدَّدة بنموذج للعلاقة السلطوية (الأيديولوجيا أو الإنضباط) الذي يُخضِعها من خلال وسمها جسدياً وذهنياً. تجدر الإشارة إلى أن ما يفسر الرضى الذاتي بالخضوع يبقى مبهماً وخفياً في الحالتين. حسب فوكو، إن الإنضباط لديه تلك القدرة التي تخوله بذاته إنتاج الذات من خلال بناء علاقات حسية تؤدي إلى إنتاج تمثلات تحاصر النفس كلياً إلى درجة إعطائها شكلها أو صورتها[3] تجاه السلطة العليا. وبالفعل فإن فوكو يحدد النفس على أنها "ذلك العنصر حيث تتمفصل مفاعيل نموذج معين من السلطة مع مرجع معرفة معينة". لذلك لا معنى لها إلا بامتلاكها واقعاً تاريخياً، ولكنها، بشكل أساسي، الأثر الخصوصي لتشريح جسم سياسي معين. وبهذا المعنى يستطيع فوكو أن يقلب رأساً على عقب صيغة أفلاطون ويقول أن النفس "سجن الجسد"[4]. حسب ألتوسير، إن الأيديولوجيا تجسدت بما يكفي كي تُحدِث نوعاً من المساءلة التي تؤدي إلى انقلاب فيزيائي (جسدي) تولد بواسطته عندئذٍ ذات معينة. "إن الفرد المستجوب يستدير. وبهذا الدوران أو الارتداد 180

---

(1) Louis Althusser, Positions (مواقف)، Paris, Editions Sociales, 1976. P.113.

(2) Michel Foucault, Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975, P.298.

(3) المصدر نفسه ص 134، في سبيل السلطة العليا.

(4) المصدر نفسه ص 34.

درجة يصبح ذاتاً"[1]. إذا لم تكن المؤسسة الإنضباطية جهازاً أيديولوجياً تابعاً للدولة يبقى هناك على الأقل صلات قربى عميقة معها. أولاً، يتم النظر إلى الإثنين بطريقة مادية خالصة. إنهما مجموعة من الآليات حيث طابعها المنتج يوضع في حساب التجهيز النوعي المرتبط به والذي يستوعب ما هو فكراني أي ما هو معارف بشرية، بالنسبة لفوكو، وما هو تصورات الطبقة المسيطرة بالنسبة لألتوسير، ولكن هذه الآليات لا تأخذ قيمتها إلا من فعاليتها داخل الآلية الإنضباطية أو الأيديولوجية.

ثانياً، إن الإنضباط والأيديولوجيا يتمتعان بمرونة تسمح لهما بأن يستطيعا، في جزء متنامي من نشاطهما، التحرر من ثقل تجهيزهما الأصلي (البدئي). إن الأيديولوجيا، خلال عملية المساءلة أو الاستجواب تتجه إلى التحرر من خصوصية الجهاز الأيديولوجي بحيث تصل إلى درجة أنها تستطيع أن تقوم بوظيفتها أيضاً في أجهزة الدولة الأخرى وهي الأجهزة القمعية (الشرطة على سبيل المثال). وبنفس الطريقة فإن الإنضباط، في إطار آلية عمليات الإنتاج الخاص بالسلوك، يتوزع وينتشر في مجموع الجسم الاجتماعي، إلى درجة أن معايير النظم الإنضباطية تستطيع بعد ذلك التواصل فيما بينها. وعلى ضوء وظيفة هذين الشكلين المشتركين ينتج إخضاع كامل للذوات يؤدي بالضرورة وبشكل آلي إلى انتماء الذات إلى عملية الإخضاع التي تحدده من كل ناحية. وأكثر تحديداً، إن ثنائية الوظيفة - الذات لا تكمن في البحث عن رضى ذاتي بالخضوع، بل في الطابع الشامل لآليات الإخضاع. حسب ألتوسير، إن مختلف الأجهزة الأيديولوجية التابعة للدولة تأخذ على عاتقها الوجود كله. كل جهازمن هذه الأجهزة يساهم في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج وذلك من خلال إخضاع الأفراد لوظيفة أيديولوجية تكون على علاقة بجهاز أيديولوجي معين. ولكي يشير إلى الطابع الشمولي والتآمري للأيديولوجيا يثير ألتوسير فكرة "جوقة" الأيديولوجيا "المحكومة بتقسيم وحيد"، "تقسيم أيديولوجيا الطبقة المسيطرة راهناً" التي تجثم على الأفراد من الولادة حتى الموت وتحولهم بشكل دائم إلى أتباع أو رعايا الأيديولوجيا[2].

---

(1) "الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة"، ورد في "مواقف" ص 113.

(2) المصدر نفسه، ص 94.

بالنسبة لفوكو، إن المجتمع الإنضباطي بطابعه الاشتمالي يكمن في عملية تعاكس النظم الإنضباطية التي بعيداً من أن تكون مؤسسات مقفلة ومحصورة في وظيفتها السلبية الوحيدة (المنع، الإقصاء، الصدّ)، هي آليات مفتوحة ومرنة لا تتوقف عن التمدد منتجة للسلوكات والتصرفات إنطلاقاً من "مراكز تحكم منتشرة في المجتمع"[1]. وبمقدار ما النظم الإنضباطية، المدمجة سابقاً، في مجتمعات السيادة، تتحلل في المجتمعات الإنضباطية إلى "آليات ضبط وتحكم مرنة" فهي تجد نفسها في إطار كلي من تواصل المعايير من أجل أن تعمل أكثر فأكثر بمثابة "تقنيات تصنع الأفراد النافعين"[2] أي، بالتحديد، الذوات الخاضعين أو المخضَعين.

هكذا، بالنسبة لألتوسير كما بالنسبة لفوكو، فإن عملية الإخضاع تحمل معها ثنائية الوظيفة – الذات. من ناحية أخرى، ألتوسير يطرح ضمنياً هذا الانتماء الذاتي عندما يضع في إطار الآلية الفيزيائية الخاصة بالارتداد وبفعل المساءلة، القناعة الذهنية بالإعتراف أن عملية المساءلة موجهة إليّ تبعاً لآلية مثلثة قائمة على الاعتقاد والشك واليقين والتي يشكل اتحادها حدود الاعتراف ذاتها. "إن فرداً ما يستدير على نفسه معتقداً – مرتاباً – عارفاً أن الأمر يتعلق به، إذن معترفاً بأنه "هو حقاً" المقصود من قبل المساءلة"[3]. ذلك يؤدي إلى القول بأن الإرتباط أو التعلق بالشكل الأيديولوجي الذي، من خلال إخضاعي، يحددني كذات، هذا الارتباط لم يخضع للفحص بطريقة نوعية من قبل ألتوسير. هذا الأخير يعتبر ذلك بالأحرى بمثابة تحصيل حاصل أو على أنه واقعياً مرتبط بفعل المساءلة ذاته. وإذا خرجنا عن نص ألتوسير الحرفي ليس من المستبعد أن نعتبر أنه في هذا الانتماء التام تنكشف البنية ذاتها لكل ارتباط يفترض اللجوء إلى ما يحددني، من الخارج، مكوّناً إياي كموضوع للانضباط أو كتابع للأيديولوجيا بالمعنى الألتوسيري هذه المرة لأيديولوجيا محدَّدة على أنها "تصور لعلاقة الأفراد الخيالية بشروط وجودهم الواقعية"[4]. وقد يبقى لنا أن نقبل ما يوحي به مثال الأيديولوجيا الدينية الذي حلله ألتوسير من أن الذات

---

(1) Surveiller et punir, op. cit, P.213

(2) المصدر نفسه، ص 212.

(3) "الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة"، بحث مذكور أعلاه، ص 114.

(4) المصدر نفسه، ص 101.

تبني، في عملية الإخضاع، على النمط التخيلي طالما أن كون المرء تابعاً للأيديولوجيا هو في آن واحد أن يكون مُخضعاً بواسطة آلية المساءلة الخاصة بالأيديولوجيا وفي نفس الوقت أن يتمثل نفسه كذات دوماً إلى درجة أن يتعرف على نفسه في المساءلة الأيديولوجية لاغياً بنفس الضربة أشكال الخضوع ذاتها، ومنتهياً (وهذه قد تكون الوظيفة النهائية للأيدلوجيا) إلى ذات تظن نفسها مستقلة في حين أنها تكون في داخل شكل التبعية ذاته الذي يكوّنها من الخارج كذات.

## السفح الداخلي لعلاقات السلطة

إن يوديت باتلر (Judith Butler)، دون أن تعيد طرح هذا السفح الأول للطابع المنتج لكل علاقة سلطة تلتزم باستكماله من خلال عرض سفح ثانٍ لا يكون شيئاً آخراً سوى استعراض للحياة الذاتية المنكشفة في علاقة الارتباط بالسلطة. إن ما شدد عليه إذن ألتوسير وفوكو هو حالة التعقيد في الطابع المنتج الخاص بعلاقة السلطة طالما أن الذات ليست فقط الهدف النهائي المنجز في علاقة السلطة بل هي تقوم بذاتها في علاقة السلطة ومن خلالها. إن الحديث عن مؤثرات أو انفعالات اجتماعية يعني من جهة أخرى الاعتراف بشكل صريح أنه يوجد لعبة ذاتية في داخل علاقات السلطة تستطيع من خلالها علاقات السلطة أن تنتشر في آن واحد مع الشكل الذاتي لذات (فاعل) معينة. وكما يشير بيار ماكيراي (Macherey) في التعليق الذي يخصصه لكتاب "الحياة النفسية للسلطة"، "فإن الحاجز الاصطناعي القائم بين ما يفترض أن يأتي من الخارج وبين ما يجري في الداخل رُفِعَ أو على الأقل تم إفساده: إن الجانب النفسي الخالص للظاهرة يجد نفسه موسوماً في صميم ذاته بقانون الآخر، ومتشابكاً بدقة مع طرق تفكيره أو اجتراره الذاتي التي بدونها لا يصيب هدفه"[1]. هكذا إن ما فكرت به باتلر في موضوع علاقات السلطة هو ذلك التشابك المتبادل اللامحدود بين الخارج والداخل والذي، بعيداً من أن يؤدي إلى محو الواحد لحساب الآخر، يساهم بالأحرى في تقويتهما المتبادلة في إطار تبعيتهما المتبادلة ذاتها. إن السلطة

(1) Pierre Macherey, Séminaire du Groupe d'études "La philosphie au sens large", Année 2002-2003, Séance du 7 mai 2003.

ليست ذاتها أبداً بهذا القدر إلا إذا تم تطويرها ذهنياً. والذات ليست أبداً ذاتها بهذا القدر إلا إذا كانت مستندة إلى هذه السلطة التي وإن حرفت اتجاهها نحوها فهي مع ذلك تمنحها إمكانية الاستدارة نحو ذاتها.

إن الذات عندما تستدير نحو السلطة وتصبح مرتبطة بها بشكل لا رجعة فيه، فهي تستدير نحو ذاتها. إن باتلر تتصور هذه الاستدارة على شكل "استعارة" وهذه الاستدارة تتيح التفكير ليس فقط بالإخضاع (وهذا ما سبق أن فعله ألتوسير وفوكو) بل أيضاً بالعمليات الذاتية المؤدية إلى إدماج وقبول الإخضاع (وهذا ما فعله ألتوسير وفوكو بشكل غير كافٍ حسب باتلر). إن ما فحصته باتلر إذن هو ازدواجية كل ذاتية لا تستطيع التعلق بالخضوع إلا من خلال نفيه في مرحلة أولى حتى تكرره بشكل أفضل في مرحلة ثانية. وبالفعل، إن باتلر تفسر أو تؤول مساءلة الفرد، المتحول إلى ذات، من خلال الإنذار الأيديولوجي حسب ألتوسير، على أنه مؤشر لإرتباط شغوف بالقانون الذي يناديه من بعيد.وفي محاولة للتمايز عن ألتوسير الذي لا يقدم الأسباب التي تدفع الفرد ليتعرف على التعبير الآمر "هيه، أنت، هناك!" على أنه موجه إليه شخصياً، فإن باتلر تحاول، على العكس، إبراز المشهد النفسي الذي على أساسه تكون هذه الاستدارة الفيزيائية ممكنة. إن هذا التفسير يجب أن يستطيع، حسب باتلر، الأخذ بالحسبان أصل تكوين الذات الإجتماعية. "لماذا تستدير هذه الذات نحو صوت القانون وما هو أثر هذا "الدوران" في عملية تدشين الذات الإجتماعية؟"(1).

لا معنى لهذا السؤال إلا إذا تصورنا الذات على أنها متأثرة تماماً ودوماً بأصوات القانون. وحدها الذات المتصلة بسلسلة من المؤثرات الإجتماعية تستطيع أن تكون الذات التي تتكوّن كذات اجتماعية من خلال استدارتها نحو القانون. إن المؤثرات المطروحة هنا تجد نفسها، كما عند سبينوزا، عند نقطة التقاء قدرة للعيش تعبر عنها هذه المؤثرات مع أشكال خارجية أقوى لا تستطيع هذه القدرة تجنبها، والتي تستطيع إذا لزم الأمر أن تنقلب ضدها. هكذا فإن التأثيرات أو الانفعالات الإجتماعية هي في آن واحد مرغوبة ومفروضة معبرة بذلك عن ازدواجية عميقة

(1) الحياة النفسية للسلطة: "La vie psychique du pouvoir", op. cit, P.27".

لدى الذات الراغبة في التعلق بأشكال السلطة من أجل الاستمرار في الكينونة والتي ترغب في نفس الوقت الانقلاب على ذاتها كي تستطيع أن تكون أيضاً قادرة على نبذ الارتباط أو التعلق.

## من التعلّق إلى الإخضاع

هكذا يجب أن نضع في الواجهة خطين في التأمل: خط يجهد في الأخذ بالحسبان الحياة النفسية المفترضة مسبقاً في الإرتباط أو التعلق بعلاقات السلطة، مما يقتضي فهم عملية الوعي التي من خلالها تتم فعلياً عملية المساءلة في الذات. وخط ثاني يجهد، بالاستناد إلى التحليل الأول، في عدم أسر الذات في النمطية النفسية للتعلق بل في أن يكشف فيها على العكس الأزدواجية التكوينية من خلال استدعاء آليات، بسبب التعلق، تكون في جزء منها وهمية لنفي هذا التعلق. إن الذات التي تنشأ عن ذلك هي ذات خاضعة بشكل كامل بسبب تعلقها بذلك الذي يخضعها، وفي نفس الوقت هي ذات تستمر في تذويت ذاتها في عملية الإخضاع ذاتها، بما أن نفي الإخضاع مطلوب ليس كعائق فعلي أمام الإخضاع بل بمثابة شرط لبروز الذات. "إن ذلك ليس مجرد حاجة إلى اعتراف الآخر وإلى إضفاء شكل من أشكال الاعتراف عبر عملية التبعية أو الإخضاع بل إن ذلك يعني بالأحرى بأن المرء يكون خاضعاً للسلطة من أجل تكوينه الخاص، وبأن هذا التكوين مستحيل خارج إطار التبعية، وبأن وضعية الذات الراشدة تكمن تحديداً في نكران وتكرار هذه التبعية. إن "الأنا" تبرز بشرط إنكار تشكلها في إطار التبعية إذ أن هذا الشرط هو شرط إمكانها الخاص"[1]. إذن، "الأنا" هي في آن واحد (وهنا تكمن ازدواجيتها الأصلية) نتيجة هذه التبعية واستعادة أو تغطية لها وذلك من خلال إثبات غير مشروط للإستقلالية التي تعمل بنفس الوقت بمثابة عملية رفض أو نكران. إن الذات لا تنتمي إلى ذاتها بل هي ترتكز على هذا اللاإنتماء كي تبني استقلاليتها. إن هذه الدينامية للذات كآخر التي تكتشف نفسها كآخر من خلال مواجهتها لحالة الخضوع التي تصنعها، بدل أن تفكك عملية الإخضاع فهي تحققها مع مزيد من القوة. إن التعلق يكون مفترضاً بشكل مسبق من قبل الذات ولكن الذات تفترض نفسها غير مترابطة أو

---

(1) المصدر نفسه ص 32-33.

غير متعلقة وبالتالي، فإن هذا الافتراض هو نفسه الذي يجعلها تقبل الإخضاع.

يبقى إذن تحديد ما هي بالضبط الحياة النفسية للإخضاع. إن التعلق المولع بالقانون يأخذ هنا كل معناه. حول هذا الموضوع تذكر باتلر "رغبة أصلية بالقانون، وتواطؤاً شغوفاً معه حيث بدون هذا التواطؤ لا تستطيع أية ذات أن تتوجد"[1]. إنَّ نقطة الضعف في عملية الخضوع تكمن في ذلك التعلق الأولي البائن من خلال تبعية الطفل تجاه أهله حيث أنه كي يستمر في كينونته ليس لديه سوى إمكانية التعلق بشغف بشكل السلطة الأسرية التي يتبع لها. إن الإخضاع كما صاغه فوكو يجب أن يتحدد بدقة من خلال التحليل النفسي لعملية التعلق إذ أن هذا التحليل يعتبر أن "ليس هناك ذات تبرز دون تعلق شغوف بأولئك الذين تتبع لهم بشكل أساسي"[2]. هكذا فإن تطور الطفل يفترض تشكيل "شغف أولي تجاه التبعية" يجعله ضعيفاً أمام الإخضاع والاستغلال.

هكذا، إن التعلق أو الارتباط الأولي بالقانون هو شرط لعمليات الإخضاع المستقبلية طالما أنه في إطار هذا التعلق يتم الارتباط بين الوعي والرغبة والقانون تحت شكل رغبة بالقانون تكون هي ذاتها فرصة لتطور الحياة النفسية. "إذا لم يكن هناك إعداد للذات دون تعلق شغوف بأولئك الذين تتبع لهم حينئذٍ تبدو عملية التبعية والإلحاق مركزية في صيرورة الذات"[3]. هذه الصيرورة التي تستغل رغبة البقاء على قيد الحياة تكشف بذلك عن كونها بذاتها رغبة قابلة كلياً للإستغلال طالما أنها تفصح عن الضرورة الحيوية التي تملكها كل ذات في أن تحاول أن تكون موجودة حتى لو كان ذلك في التبعية. إن عملية التبعية أو الإلحاق ليست فخاً منصوباً من الخارج من قبل السلطة المواجهة للذات، بل هي نمط تذويت الذوات المتموضعين داخل علاقات السلطة. بهذا المعنى، إن الذات لا تتوقف عن إعداد أو تشكيل ذاتها في إطار عملية التبعية والإلحاق. وتلاحظ باتلر أن الطابع التأملي الإنعكاسي للذات يتكون "في تلك الاستدارة الذاتية

(1) المصدر نفسه ص 168.

(2) المصدر نفسه ص 29.

(3) المصدر نفسه ص 29.

المعاصرة إلى توجه نحو القانون"[1].

إن باتلر تستدعي مسألة تشكيل الوعي في تحليل ألتوسير لعملية المساءلة من خلال القانون. إنها تستبعد فكرة وجود تمييز مسبق بين الداخل والخارج مبيّنة كيف أن عملية تشكيل الوعي هي معاصرة لعملية التعلق بالقانون. ذلك يعني أن الفرد لا يستدير نحو القانون إلا لأنه يستدير أيضاً نحو نفسه ولأنه يعترف بذلك أن هذا "الأنا" الداخلي هونفسه ذلك الذي يتوجه إليه القانون.

إن القانون يحولني إلى ذات كوني أتعرف على نفسي كذات للقانون. إن هذه الاستدرارة التي تحولني إلى ذات اجتماعية هي نفسها أصبحت ممكنة من خلال الخضوع التقليدي لوجود الطفل أمام الشروط الأسرية لإمكانه. "هذا الخضوع أمام القانون يمكن إذن أن يُقرأ كما لو أنه النتيجة القسرية لتعلق أو إرتباط نرجسي باستمرارية الوجود الخاص"[2]. إن فعل الاستدارة أو ا لتحويل يكرر إذن، في المنطق الخاص بالأيديولوجيات، مشهد الخضوع الأولي الذي يتعلق به الطفل لأسباب حيوية. هكذا فإن الحياة هي الظل الصامت الذي تستغله دينامية السلطة. إنها تلك القوة الأولى التي تقع أو تنجرف في علاقات السلطة لكي تستمر في الكينونة. إذن، الحياة النفسية هي، بهذا المعنى، الأثر الناشئ عن عملية ترسّب أو ترسيخ علاقة الحياة - السلطة. إنها تكشف أن الوعي موسوم، بالطريقة الأكثر حميمية، بالقانون الذي لا يكف عن اجترار وإدماجه ورفضه في آن واحد، شاهداً بذلك ليس فقط علي استحالة الانفصال عنه بل حتى على استحالة أن يستطيع التطور دون حضوره.

وفي هذا الاجترار الذي يكرّس الخضوع لعلاقات السلطة يتكرر دائما دور التعلق أو الارتباط الأولي. هذا يعني أن الذات في اللحظة التي تستدير فيها نحو القانون، لا تتوقف أيضاً عن الاستدارة نحو نفسها. إن الحياة النفسية للذات تقوم في هذه الاستدارة المزدوجة تجاه السلطة وتجاه نموذج التعلق الأولي. إنها حياة نفسية للسلطة بقدر ما هي حياة نفسية للتعلق. حسب المعنى الأول هي تحدد الذات

---

(1) المصدر نفسه ص 177.

(2) المصدر نفسه ص 174.

الإجتماعية التي تكتمل في الخضوع، ذلك الخضوع الذي "يحدد في آن واحد العملية التي بواسطتها يصبح المرء تابعاً لسلطة معينة، والعملية التي بواسطتها يصبح المرء ذاتاً"[1]. أما حسب المعنى الثاني فهي تحدد الذات المدارية (Tropique) المستديرة نحو ذاتها ونحو شكل خضوعها الأصلي. "إنَّ الشكل النفسي الذي تتخذه السلطة هو، بدون توقف، موسوم بشكل من أشكال الاستدارة أو من أشكال العودة نحو الذات أو حتى العودة ضد الذات .. وهذه العودة تبدو وكأنها تقوم بوظيفة تدشين مداري للذات"[2]. إذن، الذات تكون مصنوعة ذهنياً من خلال التواء مزدوج تجاه السلطة. أن أكون ذاتاً للسلطة، هذا يعني أن أكون متكوناً بشكل دائم في إطار علاقة السلطة التي لا أكف عن الاستدارة نحوها، وهذا يعني أيضاً أن أكون مستديراً على الدوام نحو ذاتي بسبب الشكل النفسي ذاته الذي تتخذه السلطة.

### الإزدواجية السوداوية للذات

هذه الإستدارة المزدوجة تشكل الإزدواجية نفسها لكل ذات، وهذه الذات ليست أثراً أو نتيجة للسلطة بالمعنى الآلي (المكانيكي) للكلمة الذي تمكّن ألتوسير وفوكو من تطويره والتوسع فيه. إنَّ الإخضاع يفترض تطوراً للذات في إطار علاقات السلطة التي أصبحت ممكنة ليس فقط بواسطة هذه الإستدارة المزدوجة، بل أيضاً من خلال اللعبة الذاتية التي انتجتها هذه الإستدارة المزدوجة. إن الأمر يقتضي فهم الإخضاع كحدث نفسي وليس فقط كأثر جسدي (فيزيائي). بالتالي فإن الإخضاع المعتبر كحدث نفسي يجب أن يعود إلى نموذج خاص من السوداوية. نحن نلامس هنا صلب قضيتنا. إنَّ السوداوية تمثل الانفعال أو الوجدان الاجتماعي لدى الأشخاص (الذوات) الخاضعين. في الواقع إنَّ باتلر تشير إلى أن تحليلاً نقدياً للإخضاع يمكن أن يؤدي إلى ثلاثة عناصر. إنه يؤدي أولاً إلى تحليل للطريقة التي من خلالها تستطيع السلطة أن تبقي الذوات في إطار التبعية من خلال إنتاجهم كذوات مستمرين لعلاقات السلطة. ويستتبع، ثانياً، تحليلاً للطريقة التي من

---

(1) المصدر نفسه، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

خلالها تفترض هذه التبعية من جهة الذات، حسب تعبيرها، "حاصلاً غير قابل للإستيعاب، سوداوية تسِم حدود التذويت"[1]. وهو يستتبع ثالثاً وأخيراً تفسيراً للطابع التكراري الخاص بالذات، الذي عليه أن يكشف كيف أن العمل يستطيع، في حدود معينة، أن يتحدى معايير وحدود السلطة التي بواسطتها ولد هذا الطابع. إن ذلك يوضح أن خضوع الذات أثناء تطورها الخاص لا يتم فقط في الاتجاه الوحيد المتمثل في تكرار المعايير أو الحدود التي أنتجتها. إن تكرار المعايير هو، أولاً، دائم المخاطرة بحيث أنَّه يعرّض الذات التي لا تقوم به إلى عقوبات تحوّلها إلى ذات سيئة مسكونة بالمعايير التي لم تتوصل إلى تكرارها. إن التكرار لا يؤدي إلى إختفاء الحاصل غير قابل للاستيعاب والتمثل بل يحتفظ به. كيف نفهم هذا الحاصل (الباقي) وما علاقته بالسوداوية؟ إن حياة الذوات منتظمة في إطار علاقات السلطة التي تنتجها ولكن يبقى هناك لدى الحياة شكل من أشكال عدم القابلية للاختزال في السلطة يتمثل تحت شكل مؤثر خاص ألا وهو السوداوية. إن السوداوية هي الشعور بحضور حاصل أو باقي غير قابل للاستيعاب أو التمثل وبخسارة هذا الحاصل. إنَّ السوداوية تكشف في آن واحد ما يبقى خارج الإخضاع وأن هذا الباقي مفقود إلى الأبد.

بعكس حالة الكرب التي يمكن حلها بالقطيعة مع التعلق ومن خلال بناء حالات تعلق جديدة[2] فإن السوداوية يجب أن تُعتبر بمثابة الأثر النفسي لخسائر معينة من المستحيل العودة إليها وناتجة عن مجموعة من الممنوعات الثقافية[3]. ومن بين هذه الخسائر الممنوعة فإن الخسارة الخاصة بالموضوعات المثلية الجنس هي الأكثر دلالة بسبب أهمية التمييز من خلال الأنواع الجنسية. إذن، السوداوية هي الحزن أو الكرب المستحيل على الإمكانات غير المعيوشة والذي يكشف، بالتضاد، الدلالة النفسية للممنوعات الإجتماعية. هكذا فإن السوداوية تصبح ذلك المؤثر أو الوجدان الاجتماعي غير القابل للإحاطة والذي يشير إلى الثمن المطلوب دفعه

(1) المصدر نفسه، ص 59.

(2) المصدر نفسه، ص 201.

(3) المصدر نفسه، ص 208.

والذي على كل ذات أن تفي به في إطار وسم حياتها النفسية بمختلف أشكال السلطة. وإذا كان الكيان النفسي يتكون بالترافق مع الكيان الاجتماعي، على حد تعبير كستورياديس Castoriadis[1]، فإن هذه الولادة المشتركة تستتبع نزعاً لدور الكيان النفسي من قبل الكيان الاجتماعي ويظهر أثر ذلك من خلال شكل من السوداوية غير القابلة للتجاوز. إنَّ الأنواع بما فيها النوع الجنسي تجعلني أفقد حالات الحب غير المتميز أي الارتباطات التقليدية غير المبنية على نموذج النوع. ذلك يعني أن الحدود أو المعايير عندما تصبح مسيطرة تتمتع بسلطة محو أو مسح كل العاهات المتوحشة السابقة عليها. "عندما يصبح منع المثلية الجنسية مسيطراً ثقافياً فإن خسارة المثلية الجنسية تختفي بسبب كون المنع مكرساً ومتحولاً إلى طقس من طقوس الثقافة كلها. هكذا فإننا نصل إلى ثقافة عن سوداوية النوع حيث الذكورية والانثوية تبرزان بمثابة آثار للكرب (الحداد) الغائب والمستحيل على حب ما"[2]. المهم هو أن السوداوية تظهر كشكل ثقافي وهي لا تؤشر على عودة إلى الذات لدى ذات مكشوفة لذاتها، بل على العكس هي تؤشر على العودة المستحيلة إلى الذات، بسبب كونها منتسبة إلى الأنواع. إذن، السوداوية تسم لعبة النفسي والاجتماعي تحت المظهر المزدوج لعملية وسم النفسي من قبل الاجتماعي، ولعملية اجترار نفسية لا تكف عن الحدوث بسبب عملية الوسم هذه. من هنا بالذات، فإن كل ذات تجد نفسها مهيأة أو مخصصة لشكل معين من أشكال الحزن الاجتماعي. "عندما يكون بعض نماذج الخسارات مقيداً بمجموعة من الممنوعات الغالبة ثقافياً نستطيع أن نتهيأ لشكل من السوداوية غالب ثقافياً"[3] ومما له دلالته هو أن هذه السوداوية تحدث بشكل جوهري في عملية التعلق أو الارتباط بالنوع الجنسي. وذلك لأنه في استبعاد حب المرء لنوعه الخاص من خلال شكل الرغبة في النوع الآخر ما يحدث هو بروز الذات المسنود إلى نوع. إن الذكورية والأنثوية باستقوائهما بحالات الطلاق المتبادلة التي تقومان بها[4]، ترسمان مسبقاً حدود الذات بحيث أن

(1) أنظر: Cornélius Castoriadis, L'institution imaginaire de la Société, Paris, Le Seuil, 1975, PP.426-466.

(2) المصدر نفسه، ص 209.

(3) المصدر نفسه، ص 208.

(4) المصدر نفسه، ص 209.

السوداوية بالنسبة لذات ما قبل التعلق بالنوع تكون في الواقع سوداوية بالنسبة لحياة ما قبل الذات. إنَّ السوداوية تقوم بوظيفتها إذن على مستوى مزدوج. فهي أولاً تقوم بدورها كخسارة أو كعرض من عوارض الدخول في الأنواع: إذن، هي التأثير الاجتماعي للانتساب إلى الأنواع وتتخذ شكل حزن غير قابل للتفريغ يحدد بروز الذات. وهي، ثانياً، (السوداوية) تقوم بدور الخسارة المستحيلة للخسارة وتشير إذن بأن نفس ذلك الذي اختفى في الدخول في الأنواع، عدم تمايز الحياة، يبقى تحت شكل عودة غياب ما أو تحت شكل بقعة بياض لا تتوقف عن وسوسة الذات. إذن، من خلال السوداوية تكون الذات غائبة عن نفسها بشكل غير محدد. بالتالي فإن ألم الكينونة لدى الذات هو في آن واحد ما يكشف الأنا في بنائه في الأنواع وما يُبعد على الدوام عن الأنا تحت شكل غياب تجاه الذات.

إنَّ هكذا تحليل يستند بشكل صريح على الدراسة التي خصصها فرويد حول "الحِداد (الكرب) والسوداوية" في كتابه "Mètapsy Chologie" عام 1917. إن فرويد من خلال إدخاله المعالجة الجديدة من خلال الطبقات الثلاث للكائن النفسي: الأنا الأسفل والأنا الواعي والأنا الأعلى، أراد أن يضع في المقدمة مفهوم مثال الأنا. إن أصل تكوين الأنا يحدث في الصدمة الموجهة إلى الأنا الأسفل من خلال استبطان أو تبني من الداخل للإلزامات الإجتماعية. وبالتالي فإن استمرارية الأنا تقوم في هذه العلاقة. هكذا فإن الأنا يجد نفسه متجرداً من دوره مرتين، مرة في الأنواع التي تسمه ومرة أخرى في الدوافع الحيوية غير الواضحة التي يرث منها. والحال فإن السوداوية تعبّر عن هذين الشكلين من الإقالة (سلب الدور). وهي في آن واحد نسيان الحياة اللامتميزة في الانتساب إلى الأنواع، والتذكير بهذه الحياة اللامتميزة حتى في الانتساب إلى الأنواع.

### نحو سياسة الغضب الشديد

هل يجب أن نقف عند هكذا درس في التنازل أم علينا على طريقة سبينوزا فعل أي شيء من أجل استبعاد السوداوية؟[1] حسب سبينوزا، السوداوية تشكل تهديداً

(1) Spinoza, Ethique, Partie IV, proposition 45, Scolie, Paris, Le Seuil. 1988, P.413.

أقصى بالقضاء على الحافز طالما أن كل مكونات النمط البشري تجد نفسها مصابة بمؤثر الحزن بحيث لا تستطيع أية مقاومة أن تكون موجودة إذ أن هذه المقاومة تفترض أن جزءاً على الأقل من هذا النمط يكون متحرراً من الحزن ومنه يمكن إطلاق هجوم مضاد فرح. إن حل مشكلة السوداوية كان يمر إذن بوضوح عبر أخلاق للفرح مفهومة بمثابة إضافة للقدرة على الثبات أو المثابرة في الكينونة. حسب هذا المنظور فإن السوداوية كانت تبقى ذلك الشكل المقبل الذي كان يجب التخلص منه قبل أن يستطيع الحدوث. بالنسبة لباتلر فإن صياغة المشكلة مختلفة وذلك لأن السوداوية هي حتمية لا يمكن تحاشيها. فهي ليست مجرد مخاطرة تهدد بالنهاية المقبلة بل هي التأثير أو الوجدان الاجتماعي الحاضر في كل حياة نفسية إذ أن هذه الأخيرة كانت الحياة النفسية للسلطة التي تصبح إذن، على حد تعبير Pierre Macherey "جزءاً مسيطراً في ذلك التدفق للأفكار السوداء الذي يترافق حتمياً مع آليات الإخضاع"[1]. إذن، السوداوية كخسارة الخسارة تضفي على كل حياة مظهراً من الهشاشة غير القابلة للاختزال. وهذه الهشاشة هي التي تتعرض للهجوم والسيطرة في إطار الآليات الحيوية للإخضاع لمختلف أشكال السلطة. وبالتالي فإن تطور الحياة النفسية في إطار الحدود ذاتها لمختلف السلطات التي تنظم سيرها يخضعها لمختلف التصورات التي تقدمها السلطة عن شكلها التسلطي الخاص بها. وبشكل أخص فإن عملية حجب أشكال الإخضاع الواقعية في التصورات الأيديولوجية التي من خلالها تسمي السلطة نشاطها، هذه العملية هي التي تدخل في الحياة النفسية للذوات – الأفراد أولئك المتكونين جزئياً في إطار الأشكال الوهمية التي من خلالها تحاول السلطات تشريع نفسها.

لذلك، فإن الرد على السوداوية لا يمكن له أن يكون إلا سياسياً. وبما أن "الدولة تزرع السوداوية لدى المواطنين كوسيلة لحجب ونقل سلطتها الخاصة المثالية"[2] فإن الرهان يتمثل في القدرة على رد هذه السوداوية ضد الدولة. وبما أن

---

(1) Pierre Machel, Séminaire du Groupe d'études "La philosophie au sens large", Année 2002-2003.Séance du 7 mai 2003.

(2) La vie psychique du pouvoir, op. cit, P.276.

السوداوية تجعل الذات مقفلة على نفسها، وفي حين أنها في الواقع تنتج عن توحد الأشكال الخارجية للسلطة، فإن الأمر لم يعد يتعلق بتحرير الذوات - الأفراد من السلطة حيث أن التحرير يبدو مستحيلاً، كما عند فوكو، بل يتعلق بتحريرهم من أنفسهم ومن هذا الشكل السوداوي الذي يقفل عليهم في نفوسهم بطريقة وهمية وغير محدودة، والذي يعود بهم بشكل دائم إلى "وعي خاضع للأنا الأعلى" الذي اعتبرت باتلر بصدده أنه ليس فقط مماثلاً للدولة بل أكثر من ذلك هو "تحققها المثالي النفسي"[1].

وفي مواجهة العودة إلى الطابع المثالي للوعي الذي لا يكون سوى السمة الداخلية للسلطة المرهبة الخاصة بالدولة فإن ما هو جوهري هو القطع، بواسطة آلية غضب وغيظ، مع السوداوية، ومع ما تستتبعه من نمط المعاقبة الذاتية من خلال تبنيها للعدوان في خدمة الرغبة في العيش ذاتها[2]. وفي حين أن السوداوية لا تتوقف عن إحياء دور الرغبة بالموت، فإن الغضب يوقف دور السوداوية لمصلحة الرغبة في العيش. إذن، إن مسار الغضب هو المقابل العكسي للسوداوية. وبالتالي فإن السوداوية، ذلك الإنفعال الحزين، لا تجد علاجها في الفرح بل في الغضب. وطرد السوداوية يعني إعادتها إلى مرسلها على شكل غضب يتمثل في عملية تنفيس لذلك الأنا المضغوط بواسطة الإدماج في معايير السلطة. هكذا فإن الغضب يظهر بمثابة التحلل من الذات في نفس الفعل الذي فيه يقطع مع سوداوية الذات. إذن الأمر يقضي بتفكيك الأنا وبإخراجه من ذاته. إن رغبة العيش "ترسي نمطاً في الصيرورة يعارض بحيويته ركود الأنا ووضعيته الدفاعية"[3]. إذن، أن يكون المرء خارج ذاته كلياً وأن لا يعود أحداً فإن ذلك هو النتيجة نفسها للغضب الذي لا يتحرر من السلطة بل من السوداوية الناتجة عن السلطة ومن الخشية المرتبطة بها من الداخل. إذن، الغضب هو ذلك الانفعال الحيوي الذي يجب وضعه في مواجهة ذلك الانفعال الاجتماعي المتمثل بالسوداوية. إن حركة الذهاب والإياب بين الاجتماعي

---

(1) المصدر نفسه، ص 276.

(2) المصدر نفسه، ص278.

(3) المصدر نفسه، ص 280.

والحيوي وبين الحيوي والاجتماعي تكشف إذن اللعبة الخاصة بالانفعالات أو التأثيرات الإجتماعية التي تدل على حركة ربط/ فك دائمة بين الحياة النفسية والحياة الإجتماعية. إن عدم استقرار كل حياة نفسية وكل حياة اجتماعية ينكشف هنا بالذات حيث أن كل تحليل للهوية يأخذ ذلك بعين الاعتبار يجد نفسه مستنداً إلى أسس حالة من الاستقرار ليست سوى الأثر الناتج عن عملية عابرة مؤقتة لإرساء الاستقرار. وبالتالي ليس من المؤكد أن تستطيع نظرية في الهوية أن تتواءم مع هذه الحالة العابرة أو الزائلة.

إنه من بالغ الدلالة أن يستطيع هذا البحث السياسي في مسألة الغضب، والذي ينهي كتاب "الحياة النفسية للسلطة"، الاكتمال بفضل الدعوة إلى رغبة العيش. هذه العودة إلى مرجعية الحياة تُبعد فهم الإخضاع عن ذلك الفهم القائم على العبودية الطوعية على طريقة La Boétie.

حسب باتلر، إن الإخضاع أو الخضوع هو بالفعل، وكما أثبت اختبار الطفل، في خدمة الحياة. إن التعلق بمعايير وبقواعد السلطة هو وسيلة العيش لدى ذات تعتبر بقاءها على قيد الحياة قضية أساسية. في هذا المنظور، إن تحليل الخضوع لم يعد ممكناً النظر إليه كشكل من أشكال العبودية الطوعية. وإن ما هو فاضح فعلاً في العبودية الطوعية بالنسبة إلى La Boétie تلك النزعة المازوشية (Masochisne) لدى الشعب الذي يقبل بأن يضحي بنفسه كلياً من أجل سعادة الأمير. إن الخضوع ليس محدداً بخطة للبقاء على قيد الحياة الذي يفترض دوماً، على طريقة سبينوزا، استراتيجية حيوية لحافز[1] الحياة الذي يكشف بأن قدرة العيش لدى الفرد ليست قابلة كلياً للاختزال إلى القواعد الإجتماعية، بل بمعنى ما هي تسبق وجوده. إنها بالنسبة إلى La Boétie الإشارة غير القابلة للفهم على إرادة تنقلب على ذاتها إلى درجة إعدام ذاتها في العبودية. إذن إنَّ ما يوحي به La Boétie هو أنه قبل الكلمة يوجد "volonté" أي إرادة عدم الإرادة. في مقابل ذلك فإن الإخضاع أو الخضوع المنكشف من خلال التعلق أو الارتباط فهو ناتج في خدمة الحياة. هكذا فإن الحياة هي ذلك القطاع غير المفكر فيه في كل عملية خضوع أو إخضاع تبحث عن توضيح

---

(1) أنظر حول هذا الموضوع: Laurent Bove, La Stratégie du canatus, Paris, Vrin, 1996.

تبعاً للحالة النفسية الخاصة بالارتباط أو التعلق. لقد سبق أن كان، لدى فوكو قبل باتلر، ظل الحياة هذا حاضراً عندما ترقّب فوكو الأجوبة السياسية المقدمة على مسألة الإخضاع. ففي نصوصه حول إيران يؤكد فوكو أن التمرّد هو بادرة حيوية بالنسبة لشخص يضع حياته في اللعبة وذلك لأنه يفضل أن يعيش. "إنَّ الحركة التي بواسطتها شخص وحيد أو مجموعة أو أقلية أو شعب بكامله يقول: "لن أطيع بعد اليوم"، ويلقي المخاطرة بحياته بوجه سلطة يعتبرها ظالمة، هذه الحركة تبدو لي غير قابلة للاختزال"[1]. إن التأكيد على الحياة عندما تكون في خطر هونفسه الذي يقود إلى التمرد. وذلك بحيث أن التمرد يكون في آن واحد في التاريخ وفي خارج التاريخ. "إن حركات التمرد تنتمي إلى التاريخ ولكنها بطريقة ما تفلت منه"[2]. إن التمرد، كفعل حيوي، ينسحب من التاريخ. وبالتالي فإن هذه العودة إلى فلسفة للحياة على النمط النيتشوي تدعو إلى الدهشة لدى فوكو ولكنها أساسية من أجل فهم كيف أن تحليلاً لأشكال مقاومة الإخضاع يفترض ضمناً اجتياز الخط الذي يفصل الحيوي عن التاريخي.

إذن، باتلر وفوكو يستعيدان توجيه نفس العملية التي تنظم العلاقة مع الحياة[3]. الإثنان يستندان إلى صورة عن رغبة العيش من أجل تهيئة وسائل المقاومة. من المؤكد أن رغبة العيش هي موضع تفكير من قبل باتلر كما من قبل فوكو، داخل البعد الاجتماعي فقط.

هكذا، بالنسبة لباتلر، "إذا قبلنا فكرة سبينوزا القائلة بأن الرغبة دائماً رغبة المثابرة في كينونتنا الخاصة (...)، من الممكن أننا سنكون مستعدين لإعادة تشكيل رغبة البقاء في كينونتنا كشيء لا يمكن التعامل معه إلا داخل الآليات الخطرة في الحياة الإجتماعية.

هكذا فإن مخاطرة الموت مترافقة في امتدادها مع الطابع غير القابل للتجاوز لما

---

(1) Michel Foucault, "Inutile de se soulever?",Dits et Ecris,Paris, Gallimard, 1994, tome III, PP.790-791.

(2) المصدر نفسه، ص 790.

(3) حول تداعيات هذا التنظيم للعلاقة، فيما يتعلق بفوكو وباتلر، أنظر كتاب: Guillaume le Blanc, Les Maladies de l'homme normal, Editions du Passant, 2004.

هو اجتماعي"[1]. إن باتلر تمتنع عن قول أي شيء عن حياة ما قبل الاجتماع وهي بذلك تتخلص من التعارض البسيط جداً بين دينامية الحياة وبين جمود السلطة المستولية دائماً والمحتقرة بسبب ذلك. ويبقى على الأقل أن رغبة العيش تجلب معها حالات استقطاب غير موضَّحة كلياً. إن مرجعية الرغبة في العيش المشتركة لدى الكاتبين أصبحت ممكنة من خلال إشارة وجدانية قوية ألا وهي الغضب بالنسبة لباتلر. وهذا الغضب عند باتلريأتي امتداداً للإستياء عند فوكو. إن مؤثر الإستياء هو بالتحديد ما تستطيع رغبة العيش أن تصاغ من جديد انطلاقاً منه في إطار تجربة الإخضاع الكاسحة. على ذلك فإن فوكو، لدى إجرائه مقابلة عام 1971 حول السجون، كان يتوقع الوسائل من أجل الكفاح على ضوء مؤثر استياء أول. وهو من خلال إعادة تأكيد وظيفته كمثقف نوعي كان يشير إلى أنه لا يملك آراءً شخصية حول وجود السجون، لأن ما يهم هو موضع آخر: "أنا هنا لكي أجمع الوثائق وأنشرها وإذا اقتضى الأمر أعمل على إحداثها. بكل بساطة أرى ما هو غير قابل للمسامحة"[2]، هذا الإدراك لما هو غير قابل للمسامحة هو أساسي من أجل ارتقاب نضالات سياسية جديدة. إذن يتوجب على الاستياء والغضب أن يؤديا إلى عمليات خلق إشكاليات غير مسبوقة في فضاء المعارف والسلطات المنتظم. هكذا فإن مؤثري الاستياء والغضب يفتحان من جديد ما كان قد أغلقه سريعاً تحليل الأنظمة والأجهزة الأيديولوجية الخاصة بالدولة وذلك من خلال تحميل كسر الوظيفة - الذات إلى عملية الإخضاع بطريقة آلية.

---

(1) المصدر نفسه، ص 58.

(2) Michel Foucault, "Je perçois l'intolérable". Dits et Ecrits, op.cit, tome II, P.205.

# "فوكو وإشكالية الأصول"
# ألتوسير قارئاً «الجنون واختلال العقل»

بقلم: وارين مونتاغ
**Warren MONTAG**

في الثاني والعشرين من أيلول عام 1962، ألتوسير يكتب إلى Franca Madonia (فرانكا مادونيا) للتعبير عن حماسته لما يقرأ في تلك اللحظة: «الجنون واختلال العقل»: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، لميشال فوكو (Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique). وجاء في رسالته ما يلي: "أنا الآن أقرأ كتاباً، وهذا ما يسمى قراءة، سريعة وعميقة، مستجيباً لكل إشارة، في كل لحظة، آخذاً الملاحظات حتى لا تفلت مني أية فكرة – تلك الأفكار الملعونة تذهب أسرع من ريشتي-. إنه كتاب أساسي. إنه أساسي لأنه أحدث ضجة كبرى، أساسي لأنه يهمني إلى أعلى درجة لأسباب تتعلق بالنظرية، أساسي لأنه كُتِب من قبل أحد تلامذتي القدامى (يجب علي أن أعلن مباشرة أن ليس لي فيه أي دور)، أساسي لأني بدون شك الشخص الوحيد تقريباً الذي يستطيع كتابة شيء ما ذي معنى ومهم حوله (بسبب هذا الوضع من جانب ومن أجل أسباب أخرى تتعلق بالموضوعات التي تدور في رأسي هذه الأيام، من جانب آخر)"[1].

بالطبع، إن ألتوسير لم يكتب هذا النص أبداً حول أول عمل لفوكو. الآثار الوحيدة المكتوبة التي بقيت من هذا اللقاء الحاسم مع "الجنون واختلال العقل" كانت ملخصات درسه الذي يحمل عنوان "فوكو وإشكالية الأصول" في إطار حلقة دراسية حول البنيوية عقدت في 9 نيسان 1963. وستتبيّن أن هذه الملخصات

(1) Althusser Louis, Lettres à Francia, (1961-1973), Paris, Stock - IMEC, 1998, P.211.

أو الملاحظات تكشف عن قراءة مركزة جداً تسمح لألتوسير بأن يرصد في قلب نص فوكو تناقضاً تكوينياً: "إذن، إن كتاب فوكو هو في الحقيقة كتاب حول العقل بقدر ما هو كتاب حول الجنون ... وهذا الحد المتكون بحرية يراوده هاجس في أن يكون هوة أصلية، وضعية عمودية لم تعد انقطاعاً في التاريخ بل القطيعة الصادرة عن الزمن".

ومن أجل جعل هذا التناقض قابلاً للتعقل فإن على ألتوسير أن يبيّن ليس فقط كيف وإلى أي حد يكون كتاب "الجنون واختلال العقل" مسكوناً بمراودة تفكير تاريخ الجنون من خلال معاني وحدود الأصل (أي الهوة الأصلية)، بل عليه كذلك تبيان بأية طريقة يتخلص كتاب فوكو من الهاجس الذي يراوده، أو على الأقل كيف يجد الوسائل لتحويل الاتجاه الأصلي لهذا الهاجس وبذلك ينتهي إلى وضع مفهوم الأصل ذاته على محك التساؤل.

إن قراءة ألتوسير النقدية تتركز، بشكل خاص، على تمهيد الطبعة الأولى الذي ألغاه فوكو لاحقاً بدون أي تفسير من كل النسخ المطبوعة لاحقاً في فرنسا كما في الخارج. وكما سبق أن كشف أحد المحللين فإن إلغاء هذا التمهيد يعدّل العمل بشكل غني بالدلالات وخاصة أن في هذه الصفحات التمهيدية كان "الطموح الفلسفي" لكتاب "الجنون واختلال العقل" مثبتاً بوضوح ومانحاً إياه "بُعدَ دراما ميتافيزيقية"[1] يميز طبعة 1961. ومن أجل فهم مفاعيل أول مداخلة نظرية كبرى لفوكو، تلك المفاعيل الحاسمة في طريقة ألتوسير بمقاربة هذا العمل، من الضروري النظر إلى هذه الوثيقة باعتبارها نصاً مكتملاً غير متمايز كلياً عن العمل الذي يمهد له ولا قابل للاختزال إلى مجرد خلاصة عن هذا العمل.

ففي هذا النص التمهيدي، تحديداً، ينكشف بوضوح ذلك النزاع النظري الذي استهوى ألتوسير والذي يتسرب، إذا أمكن القول، عبر تعقيدات تاريخ الجنون نفسه.

وفي سبيل الإحاطة بخصوصية تحليل ألتوسير لنص "الجنون واختلال العقل"

---

(1) Gros Frédéric, Foucault et la folie, PUF, 1997, P.29.

سنستفيد من المقارنة مع تحليل آخر أو، بحق، مع نقد آخر، أكثر شهرة، وموضوعاته كانت تحتل مكانة مركزية في فكر ألتوسير في نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات، ألا وهو نص دريدا Derrida "الكوجيتو وتاريخ الجنون" حيث كانت النسخة الأولى لهذا النص عُرضت في الكوليج الفلسفية (Collège Philosophique) في 4 آذار 1964 أي بالضبط قبل شهر واحد من درس ألتوسير في إطار حلقته الدراسية. إن ما يمكن ملاحظته من القراءة المتوازية لألتوسير ودريدا هو أنه بالرغم من المحاكاة الوجيهة أو على الأقل بالرغم من حالات التكامل بين نقديهما للبنيوية على أنها نزعة شكلية ونزعة تاريخانية وبالرغم من الشعور المشترك لدى الفيلسوفيين بأن نص فوكو كان على صلة قرابة مع التحليل البنيوي، إلا أنهما وصلا إلى مواقف متعارضة كلياً بحيث أن دريدا يلوم فوكو لتقصيره عن تظهير أو تطوير ما كان، بالنسبة لألتوسير، يراود ويوسوس العمل، وهذا ما منعه من كشف ما كان يمكن لهذا العمل أن يمتلكه من جديد بعمق.

إن دريدا ينطلق في نقده من قراءة فوكو لمقطع من "تأملات" ديكارت كي يبيّن أن هذه القراءة "تضع في إشكاليتها كل تاريخ الجنون هذا في اتجاه قصدها وشروط إمكانه"[1]. على ذلك فإن دريدا سيضع من جديد موضع تساؤل ليس فقط الدلالة التي يعطيها فوكو لأقوال ديكارت وعلاقتها بما أراد ديكارت أن يقوله، ولكنه سيتساءل كذلك عما إذا كان هذا القصد يملك "الدلالة التاريخية المراد تخصيصه بها"[2]، وذلك لأنه حتى لوكانت الدلالة الممنوحة من قبل فوكو لهذا المقطع موضع البحث صحيحة يبقى معرفة ما إذا كانت "هذه الدلالة تنْفَذ[...] في تاريخيتها"[3]. وحتى لو لم يفصِّل دريدا هذا النقد قبل أن يضع استنتاجه لفصله فإنه من الواضح منذ البداية أن "جنون" فوكو يتعلق بالسذاجة المدهشة في نزعته التاريخانية التي تمنعه من رؤية كيف "أن الكوجيتو الديكارتي ليس أول ولا آخر شكل للكوجيتو"[4] (الذي سيقول لنا دريدا بخصوصه على بعد 40 صفحة أنه يوجد منه

---

(1) Derrida, Jacques, L'écriture et la différence, Seuil, 1967,P.52. (الكتابة والاختلاف).

(2) Ibid, P.54.

(3) Ibid, P.54.

(4) Ibid, P.55.

أيضاً أشكال أوغسطينية وهوسرلية) وبالتالي هو التعبير عما يستمر في الوجود فيما وراء الحدود التاريخية للكيان الكلي والتي عليه رفعها. إن إصرار فوكو على اعتبار أن استبعاد الجنون إلى خارج عملية الكوجيتو، في بداية "التأملات" هو بادرة غير قابلة للانفصال (وحتى يمكن اعتبارها لازمة) عن ممارسات الاحتجاز المادية الموجهة ضد أولئك الذين يُصنفون كمجانين، إن هذا الاصرار هو، حسب دريدا، مماثل لبنيوية معينة تختزل وتحتجز الممارسات الأكثر تنوعاً في نفس الكيان الكلي التاريخي الوحيد حيث "كل شيء متضامن ودائري"[1] مما يجعل مستحيلاً كل استفسار عن الأسباب. هكذا فإن "النزعة الشمولية البنيوية"العاملة في قلب "الجنون واختلال العقل نفسه "كانت تقوم بعملية احتجاز للكوجيتو يمكن أن تكون من نفس نموذج حالات العنف الخاصة بالعصر الكلاسيكي"[2] والتي وصفها فوكو الذي يحاول في أغلب الأحيان إرجاع ما يفيض عن الكيانات الكلية البنائية المتماسكة، أي ما يتّسم بالمبالغة والغلو (Hyperbolique)، إلى مكان ما، "مكانه" في العالم المبني على هذا الشكل.

إن إحدى أخطر نتائج تاريخانية فوكو تكمن في أن هذه التاريخانية تسمح له بالحديث عن القسمة بين العقل والجنون كما لو أن حدود هذه القسمة وعلاقتهما اللامتساوية كانت، حسب دريدا، خارجية بالنسبة له وليست متواطئة. وبطريقة معينة فإن فوكو بسبب موقعه التاريخي يعتبر بأن لديه قدرة أو سلطة من أجل "كتابة تاريخ للجنون ذاته. للجنون ذاته"[3].

ولكن كتابة هكذا تاريخ تبدأ بالضرورة من خلال رفض مناجاة ذاتية (مونولوج) للعقل الخاضع لطب الأمراض العقلية والنفسية، وأكثر من ذلك للعقل ذاته، حول الجنون وحول مشروع "اركيولوجيا" (حفريات) الصمت الذي تم اختزال الجنون إليه. إذن، دريدا يطرح مسألة معرفة ما إذا كان "الصمت ذاته يملك تاريخاً" وما إذا كانت "أركيولوجيا" فوكو ليست هي ذاتها التكرار البارع "للفعل

---

(1) Ibid, P.69.

(2) Ibid, P.88.

(3) Ibid, P.56.

المرتكب ضد الجنون وذلك في ذات لحظة انفضاح هذا الفعل"[1]. إنه ثمن مشروع فوكو في كتابة تاريخ للجنون ولكنه أيضاً لازمته الضرورية وهي تاريخ للعقل. ولكن هل من الممكن كتابة تاريخ للعقل من خلال التموضع خارج العقل؟ بالنسبة لدريدا ليس هناك كلام أو خطاب "قد لا ينتمي إلى العقل بشكل عام"[2]، وبالتالي ليس هناك إمكانية للدلالة خارج إطار العقل. ولأن فوكون لا يأخذ بالحسبان البعد المفارق (المتعالي) الذي يشرط عمله الخاص، فهو يتخيل أنه يستطيع إطلاق نقد عقلاني للعقل ذاته، وهذا النقد قد لا يكون بذاته داخلاً (أو لحظة) في اقتصاد العقل الذي لا يملك خارجاً. إن العقل لا يمكن أن يكون عرضة للانقلاب أو أن يكون مردوداً ولكنه في أفضل الأحوال يمكن أن يكون مهزوزاً أو مضطرباً من الداخل[3]. وفي نهاية خاتمة الفصل يقارب دريدا مشكلة موقعه الخاص، المكان الذي يتحدث منه أو يتدخل، بطريقة نقدية جداً، نقدية لأنها تفلت ليس فقط من الكيان الكلي الشمولي الذي بناه فوكو بل أيضاً من شروط إمكان عمله. إن الأمر بالنسبة لدريدا يقضي بالعمل بطريقة تجعل الكل يفهم بأنه، من خلال إطلاقه لنقد الكيان الكلي حيث أسر فوكو نفسه عندما أسر الكوجيتو داخله، لا ينادي "بعالم آخر أو أي مخرج أو تعالٍ هروبي" قد يستلزم "إمكانية أخرى للعنف"[4]. إذن، من أين يتحدث دريدا؟ أي مكان يشغل كي يقرأ فوكو هكذا؟ إلى حد ما، وحتى لو لم يقل دريدا ذلك بوضوح، إن عمل فوكو يعرض مساره الخاص المتّسم بالغلو والمبالغة (زائدي المقطع Hyperbolique) والذي ينتج ما لا يمكن أسره في النزعة التاريخانية التي تحدد، في مكان ما، عمله. وعند لحظة تتويج ما بدا أنه إدانة لإنحراف فوكو عن بعض المعايير الموروثة من مشروع هوسرل أكثر مما هو تحليل لنص فوكو، نجد دريدا يتردد قائلاً: "أنا لا أقول أن كتاب فوكو هو شمولي، بما أنه يطرح، في البداية على الأقل، مسألة أصل التاريخية بشكل عام، متحرراً بذلك من

---

(1) Ibid, P.57.

(2) Ibid, P.55 (note).

(3) لا نستطيع إلا أن نتساءل ما إذا كان دريدا من خلال احتجاز فوكو في إطار عقل "لاتاريخي" ومفارق، ليس هو ذاته "توتاليتارياً" عندما يطلق هذه الكلمة على "الجنون واختلال العقل".

(4) Derrida, Jacques, op. cit, P.88.

النزعة التاريخانية: أنا أقول إنه أحياناً يخاطر في تنفيذ المشروع"[1]. ولكن الفعل ذاته المتمثل بطرح مسألة أصل التاريخية بشكل عام في إطار الشراكة الأصلية بين العقل والجنون، يستند، لدى فوكو، على لحظة سابقة، على بادرة، على "قرار" أصلي يبقى غير خاضع للتفكير ويمكن أن لا يكون قابلاً للتفكير بالنسبة له طالما أن، حسب دريدا، مشروع كتابه تاريخ للجنون هو من إحدى نتائجه. وبهذا المعنى فإن فوكوعندما يكتب تاريخ الجنون فهو يكتب تاريخ نسيان أصله ومعناه.

هكذا، حسب دريدا، فإن قراءة نص فوكو إذا لم تكن تكمن أساساً في أسره في التقليد الخاص بالتاريخانية كما انتقدها هوسرل في كتابه "الفلسفة كعلم صارم" فهي على الأقل تبين لنا أنه يمكن وجوده هناك. وذهب دريدا حتى إلى لوم فوكو لإنزلاقه نحو نزعة شكوكية ونزعة نسبوية تمنعانه من تثمين أو تقدير إلى أي نقطة كان تحليل الخاص، المفهوم إيجابياً، يستند إلى هذه المعرفة الطب - نفسية (عقلية) (أو على الأقل بعض تطويراتها) التي حاول تحديد مشروعه ضدها. على أي حال، إن الدفاع عن نوع معين من المعرفة العلمية، في هذا النص كما في غيره لدى دريدا، يبقى في حالة تراجع عن إصراره على إرادة وضع دراسات تاريخية خصوصية أمام نسيانها المفترض للمسائل العامة المتعلقة بالطابعين التاريخي والعلمي في مقدمة روايتها لتاريخ معين.

وهذا ما قد يوحي مثلاً أنه طبقاً لفكرة ديكارتية حول النظام التخطيطي أو الخطي للعقول، فإن تحليل التاريخ الخاص للجنون يصاب بالنقص حتى قبل أن يبدأ لمجرد أن فوكو لم يحل مسألة "أصل التاريخية بشكل عام". ومن ناحية أخرى يمكن ملاحظة، وبطريقة مفارقة، أن الشكل النوعي الذي من خلاله يستعيد دريدا لحسابه بعض عناصر دفاع هوسرل عن العلم ضد النزعة اللاعقلانية يتقارب بوضوح أكثر فأكثر مع عملية إطلاق مبادئ لريبية جديدة مبنية على أرض مفارقة مطروحة في آن واحد كضرورية ومستحيلة، أي كضمانة غائبة دوماً وحدها قد تستطيع إضفاء الطابع العلمي على نظرية ما. ولهذا السبب ولو جزئياً فإن "العقلاني"، حسب دريدا المدافع هنا عن الطب النفسي والعقلي (وعن التحليل

---

(1) Ibid, P.88.

النفسي إذا أمكن) ضد النقد التاريخاني والنسبوي، اختفى كلياً تقريباً بواسطة صورة لدريدا خصم العقل، وهذا التناقض يظهر بوضوح في "الكوجيتو وتاريخ الجنون" كما في أي مكان من أعماله.

وبالرغم من الاهتمام بنفس الموضوعات وغالباً بنفس المقاطع يبدو من الصعب تصور مقاربة أكثر تناقضاً مع مقاربة دريدا من تلك التي أطلقها ألتوسير في درسه: "فوكو وإشكالية الأصول". فهو لا يبدأ بحركة الأسر تلك والتي تختزل فوكو إلى رؤية تاريخانية للكليات البنائية من خلال فضح "اختزال" فوكو للتأمل الديكارتي الأول إلى ممارسات الإقصاء والحصر المعاصرة لهما، بل يبدأ بالاعتراف بأن التفكير يجب أولاً أن يثبت اختلاف فوكو: "ما هو النوعي في إشكالية فوكو؟". الجواب الأبسط عن هذا السؤال (السؤال الذي سيسمح في نفس الوقت بالتمييز بين مقاربة فوكو والمقاربات الأخرى الشبيهة ظاهرياً) ينطلق من هذا المقتطف من تمهيد فوكو: "قد يمكننا إقامة تاريخ للحدود – لهذه البوادر أو الحركات المظلمة، المنسية بالضرورة بمجرد إنجازها والتي من خلالها تنبذ ثقافة ما شيئاً ما سيصير للخارج. وعلى مدى تاريخه فإن هذا الفراغ المحفور هذا المجال الأبيض الذي بواسطته ينعزل، يحدده كما يحدد قيمه"[1]. إن ألتوسير، بتلخيصه لهذا المقطع المعقد، لا يحاول تثبيت معناه بل يحاول بالأحرى إقامة حقل المقارنة حيث يجب وضعه حتى تصبح خصوصية فوكو معقولة أو مفهومة: "فوكو يوحي بأن الثقافة لا تُحدَّد فقط في القيم التي تعترف بها، بل، وخصوصاً، في ما ترفضه في هذا المجال ذاته".

حسب ألتوسير، إن الفكرة القائلة بأن الثقافة تتحدد جزئياً عبر حركات الرفض والنبذ، لها مصدران أساسيان، دون أن نعتبر مع ذلك أن المفهوم عند فوكو يكون قابلاً للاختزال إلى هذين المصدرين. وإن عدم قابليته للاختزال ذاتها تطرح اقتضاء إعادة بناء تفصيلية بعض الشيء للمفاهيم التي يتقارب معها مفهوم فوكو في اختلافه ذاته. إن أول ما يتبادر إلى الذهن هو المفهوم الذي نجده عند نيتشه في "ولادة المأساة" والذي يرجع إليه فوكو صراحة مانحاً إياه بذلك مكانة مميزة. ولكن ألتوسير يهتم على الأقل بنفس القدر بنموذج آخر يعتبره محدِّداً في نص فوكو

---

(1) Foucault, Michel, Dits et écrits (1954-1988), Gallimard, 1994, P.161.

والذي يتمتع بأهمية كبرى إذ أن حضوره، مهما كانت درجة إشكاليته، يكون موضوعاً لعملية إخفاء معينة. إنه النموذج الذي نجده في القسم الثاني من كتاب هوسرل "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية": "توضيح أصل التعارض الحديث بين النزعة الموضوعية الفيزيائية وبين النزعة الذاتية المتعالية"[1]. إنَّ هوسرل يصف هنا "وهن"معنى العلم الطبيعي الرياضي كنتيجة "لنسيان، أساسه في عالم الحياة، إذن يصف الطريقة التي من خلالها تخفي الرياضيات مصدر معناها عند لحظة نهوضها بالذات.

لقد كشفت في مكان آخر أهمية هوسرل بالنسبة إلى ألتوسير. قلائل هم الذين كان يمكن أن يفكروا كما فعل ألتوسيرعندما اعتبر كتاب لينين "المادية والتجريبية - النقدية" وكتاب هوسرل "أزمة العلوم الأوروبية" بمثابة جواب متماسك على نفس الأزمة الفلسفية الواحدة. إنَّ الممارس والمنظر يحاولان معاً احتواء عملية استغلال تطورات معينة في العلوم، وخصوصاً في الفيزياء، والموجهة لخدمة قضية الريبية والنسبوية. هكذا فإن كتاب "الأزمة" (بالإضافة إلى "الفلسفة كعلم صارم") بقي بالنسبة لألتوسير بمثابة نص - مفتاح: ففي هذا النص يشرَع هوسرل في تحديد وتعريف الحاضر الفلسفي الذي كان حاضره. وبسبب الهيمنة المتنامية، في العالم الناطق باللغة الألمانية، لاتجاه لاعقلاني غير منفصل عن عملية إخضاع المجتمع الألماني للنازية، كان هوسرل يجد نفسه مضطراً للدفاع عن ما كان يعتبره معنى الفلسفة الأوروبية ألا وهو الطابع الكوني للعقل. ولأنه لم يستطع الركون ببساطة إلى تجاهل التاريخ (أو إلى تتفيه أو تسخيف المقاربات التاريخية للفلسفة بسبب "تاريخانيتها")، فإن هوسرل كان يجد نفسه ملزماً في إنتاج تحليل للظرف أو الوضع القائم. ها هنا يباشر تورطه الخاص في حاضر تاريخي متميز بطبيعة معينة أيقظته تجاه التحديات العملية كما النظرية لما سيسميه حينها "مهمته" (أو وظيفته) (Beruf). وهو يعلن أن الفلاسفة ليسوا شيئاً أقل من "موظفي البشرية"[2] الذين تكمن مسؤوليتهم في حفظ العلوم الأوروبية بعيداً عن الريبية والصوفية المتولدتين عن

---

(1) Husserl Edmond, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trd. Granel Gérard, Gallimard, 1976, P.25.

(2) Ibid, P.23.

تقدم هذه العلوم بذاته: "إن المعركة الظافرة ضد مثال الفيزياء الكلاسيكية وكذلك تلك المعركة الأخرى التي ما زالت تتواصل من أجل استخلاص الرياضيات المحضة في إطار شكل أصلي ومطابق لمعناها، تعنيان إذن أن الفيزياء والرياضيات السابقتين لم تكونا بعد علميتين"[1] بالرغم من أن الكل كان مقتنعاً أنهما علميتان. وفي هذه الحالة ألن يحصل نفس الشيء بالنسبة للعلم السائد في عصرنا، وما هي النظرية التي ستكون منزوعة الثقة والقيمة في المستقبل؟ وهنا أيضاً يمكن التساؤل: هل أن علومنا الأوروبية المعظمة جداً والثقافة التي فيها تتطور، هل هي أكثر قيمة في شيء من العقائد الأسطورية الأخرى التي تحكم الحياة الثقافية في المجتمعات غير الأوروبية؟ إن هوسرل لا يتوسع أكثر في هذا الموضوع ولكن التحدي أو الرهان أصبح واضحاً: ما هي الصدقية أو الشرعية التي يحفظها إرث الأنوار الأوروبية فيما يتعدى الإرث الفلسفي الوحيد في مواجهة هكذا نزعة لاعقلانية؟ ولماذا لا يتوجب عليه (الإرث) أن يكون منقولاً مع كل آثار الماضي الأخرى التي تستحق أن تتلف طالما أنها قابلة للتلف؟

ولكن هوسرل هو أكبر من أن يكون مجرد ناطق باسم تقليد الأنوار أو مدافعاً عنه. في الواقع، إن هذا التقليد (بقدر ما يخلد في الأشكال الحديثة للوضعانية) ساهم في موته الخاص. فالوضعانية، بإضفائها الطابع التقني على الفلسفة، هي نفسها التي حطت من قيمة كل مسائل التأسيس والمعنى بسبب طابعها "الميتافيزيقي" وهيأت نفس المصير للتأمل في الأصول حيث لا ترى في ذلك سوى نوع من التاريخانية والتفسير الماضوي. وبمفارقة غريبة وجدلية إلى حد الغرابة، فإن النزعتين المنطقية والوضعية مهرتا حلفاً دنيوياً مع النزعة اللاعقلية الأكثر رومانسية حارمتين نفسيهما بذلك من الأساس التاريخي واليقيني الذي وحده القادر على إعادة مدّهما بالمعنى الذي ينقصهما اليوم. ففي هذه الأزمة تحديداً يحاول هوسرل التدخل مطلقاً مشروع ممارسة جديدة للفلسفة. حينئذٍ سيتحدث ألتوسير عن "تأويل" طالما أن هدف هوسرل المعلن هو "خرق غطاء «الوقائع التاريخية» الرسمية في تاريخ الفلسفة[2]"

---

(1) Ibid, P.8.

(2) Ibid, P.24.

عبر أشكال الترسّب والتقليد من أجل الوصول إلى ما هو مخفي، إلى معناه وإلى حافزه.

إن العملية التأويلية أصبحت ضرورية جزئياً من خلال شروط اكتشافات غاليليه (Galilée). وذلك لأنه إضافة إلى ما كان يفكر وما كان عليه أن يفكر، كان هناك بالضرورة ما لم يكن يفكر فيه وما لم يكن يفكر في التفكير به: الهندسة، المنقولة بواسطة القدماء، والتي كانت تظهر على صورة بداهة لم تكن تقتضي بحثاً إضافياً أي مجرد أداة بسيطة معطاة مسبقاً في متناولها. هكذا فقد لا نستطيع التوقف "بهدف الإضاءة على تشكيل الأفكار الغاليلية، عند إعادة بناء ما كان يحفزه بشكل واع لديه، فقط، بل على العكس سيكون مفيداً جداً بالنسبة لنا الإضاءة أيضاً على ما كان منضوياً بطريقة ضمنية في الفكرة الموجِّهة التي كان يكونها في نفسه عن الرياضيات بالرغم من أن توجه اهتماماته حجب عنه ذلك. وذلك لأن هذا الافتراض الخفي لمعنى للرياضيات كان عليه بطبيعة الحال أن يعبر إلى فيزيائه"[1]. إنَّ ما بقي خافياً على غاليليه، بمعنى أنه لم يخطر على باله أبداً البحث فيه، كان تحديداً أساس المعنى الذي عليه كانت تستند الهندسة كما الفيزياء (التي كانت تتخذ الهندسة كنقطة إنطلاق) والذي كان يضمن موضوعيتها. فهو لم يشعر بالحاجة إلى اختراق تطور الممارسة الفكرانية للهندسة انطلاقاً من الممارسة الواقعية التي كانت تشكل العمق الخلفي للعالم المحسوس ما قبل - الهندسي وللفنون العملية التي يتضمنها"[2]. إن هوسرل يذهب حتى الحديث عن "سذاجة" غاليليه، تلك السذاجة الخاصة بعلم معين في لحظة معينة من تطوره حيث أن مسألة الأصل "الطارئة"[3] (أوالملحة) اليوم لم تكن واجبة البروز كمشكلة يجب مقاربتها. ففي مرحلة الأزمة، حيث موضوعية العلوم ذاتها يمكن أن تكون موضع سؤال، تصبح مشكلات الأصل والأساس والمعنى هي التحديات الأساسية. وفي ذلك تكون العملية التأويلية التي يتحدث عنها ألتوسير بمثابة إعادة اكتشاف لمعنى حاضر ولكنه كان مخفياً، أوبدقة

---

(1) Ibid, P.29.

(2) Ibid, P.34.

(3) Ibid, P.34.

أكثر، مجهولاً من قبل غاليليه (لكي نبقى قريبين من تأمل هوسرل). إن هذا النوع من التفسير يردنا إلى نظرية فقيرة حول الطريقة التي تجعل العلم ينسى أصوله، ها هنا لا يوجد أي نسيان فاعل بل مجرد حالة ضعف سلبية تصيب عملية إعادة التذكير تعود إلى نقص في الاهتمام أو المصلحة أكثر مما تعود إلى الضرورة.

ولكن، كما يشرح Frédéric Gros مستعيداً تقديم ألتوسير لعام 1963، إذا كان تمهيد فوكو لطبعة 1961 "يستخدم أسلوباً في المحاججة مستوحى من الفينومينولوجيا"[1] بحيث يحاول اختزال حقيقة الجنون كما تقدمه العلوم الوضعية إلى تجربة أصلية (أولية) تكبتها هكذا علوم بالضرورة، فليست نظرية النسيان الفقيرة تلك هي التي تلهمه. وهوسرل يطور في ذلك نظرية تعتبر أن فعل النسيان ليس فيه شيء من السلبية وحتى أنه يظهر بالأحرى كنتيجة ضرورية لحركة المعرفة ذاتها. وحتى لو أمكننا التفكير بأن النسيان السلبي يسبق النسيان الفاعل في تأمل هوسرل حول العلم الطبيعي، تاريخياً ويجعله ممكناً، فقد يكون من الجيد أن نتساءل ما إذا ما لم تكن هاتين الطريقتين في النظر إلى النسيان متناقضتين بذاتهما، وما إذا لم يكن الرجوع إلى شروحات نفسية منطلقة من قلة اهتمام غاليليه تجاه مسألة الأصول، علامة، عند هوسرل، على عدم تفهم تجاه الطابع الفاعل لهكذا حالات من النسيان، وبالتالي موقفاً متناقضاً يقرّب هوسرل جداً من فوكو في "الجنون واختلال العقل".

إن هوسرل يلامس مسألة النسيان الفاعل للأصول من زاوية مفاعيله: إن العلم الطبيعي الرياضي خضع لعملية "إضعاف" للمعنى الذي لم تكن فقط ترافقه في البداية بل كانت أيضاً تحمله. وقد أصبح نسقاً فارغاً منتجاً لصيغ تصف طريقة عمل البنى الخالصة للكائنات الرياضية الكونية. وبالتالي فإن هذا العلم أصبح ببساطة مجرد "Ars" أي مجرد فن الحصول على نتائج بفضل تقنية الحساب"[2]. وهو يتوقف عند عتبة التساؤل الضروري لاكتشاف معناه الأصلي في الطبيعة. ولكي لا يصبح هذا التوقف نسخة أخرى لعدم الانتباه أو للكسل الذي ينعت به هوسرل

---

(1) Gros, op. cit.

(2) Husserl, op. cit, P.54.

الفلاسفة الذين "يتهربون" من واجبهم في البحث عن أصول وغايات العقلانية، لا يكفي القول بأن العلوم نسيت أساسها بل يجب تفسير لماذا وكيف يحصل ذلك.

يبدأ هوسرل العنوان الفرعي "عالم الحياة كأساس للمعنى المنسي لعلم الطبيعة" بطريقة مدوّية فيقول: "ولكن من الأساسي الآن النظر إلى عملية التغيير (أو الاستبدال) التي سبق لغاليليه أن أنجزها"(1). لم يعد الأمر يتعلق بنقص بالانتباه أو الاهتمام بل أنه بالأحرى يتعلق الآن بفعل تغيير (أو استبدال) متعمد (Unterschiebung) يستتبع إحلال غير الأصلي محل الأصلي). هناك شيء ما قد حُذِف كي يستبدل بشيء آخر: "إن العالم الوحيد الواقعي الحقيقي، ذلك الذي أُعطي لنا حقا كقابل للإدراك الحسي، عالم التجربة الواقعية أو الممكنة: باختصار عالم حياتنا اليومي" استُبدِل "بعالم الكائنات الفكرية الرياضي الذي هو بنية تحتية". إنَّ نسيان عالم الحياة (Lebenswelt) كأصل وكأساس للمعنى خضع إذن لإعادة صياغة مفهومية ضمن إطار حد الاستبدال اللاشرعي المتقارب مع عملية إحلال نتاج مزيف محل نتاج أصلي، أو حتى مع عملية "تغليف" الواقع. ولكن نسياناً بهذه الفعالية قد لا يحسن أن يكون من خلال عيب ما، بل على العكس فإن هوسرل سيبين بأن هكذا نسيان هو نتيجة ضرورية للنشاط العلمي ذاته، ولقول الحق، هو نتيجة لنجاح هذا النشاط بالذات، حيث من هنا تنشأ موهبة الفلسفة. وبالتالي يجب أن نرى في الرياضيات وفي العلم الرياضي رداءً للأفكار (Ideenkleid) وصولاً حتى إلى رداء للرموز يمثل عالم الحياة (بمعنى أنه يحل محله) بإلباسه، أو بالأحرى، بتمويهه (يستعمل هوسرل بالألمانية فعل verkleiden). إنَّ "رداء الأفكار" هو في الواقع "طريقة" مموهة أو متنكرة في "كائن حق" (wahres Sein). هكذا فإن "رداء الأفكار" "ideen verkleidung"(2) جعل المعنى الوحيد والحقيقي لهذه الطريقة ولصيغها "غير قابل للعقلنة".

كيف يفهم هوسرل الحركة التي تسمح بشكل متزامن للعلم الطبيعي بأن يكشف ويحجب أو يغطي العلم بصفته رداءً للأفكار يغطي حتى الطريقة التي

(1) Husserl, op. cit, P.57.

(2) Ibid, P.60.

تسمح لنا بأن نعرف؟ أو هل هناك ميل محتوم لدى الطريقة أو لدى الممارسة الفكرية ذاتها نحو الاستبدال أو إلى اغتصاب الواقع الذي من المفترض أن تمثله؟ حسب هوسرل، إن عبقرية "غاليليه المكتشف" هي "عبقرية كاشفة ومغطّية في آن واحد"[1]، وإن نشاط العلم الفيزيائي الرياضي هو نشاط للكشف - التغطية، والذي، من أجل معرفة العالم الواقعي الحقيقي، ينتج نظاماً من الأفكار يأتي ليأخذ مكانه في إطار تضليل أونطولوجي وينسج بدقة متعاظمة حجاباً يأتي ليحجب أو يضع قناعاً على ما كان يجب معرفته في الأصل. وإذا كان هذا الكبت (لأننا يمكننا الآن تسميته هكذا) منتجاً لعلم بالأفكار فهو في نهاية الأمر يحرم هذا العلم من معناه الخاص ومن أساسه الخاص. لقد آن الأوان إذن حتى تقوم الفلسفة بواجبها، ألا وهو تقصي ومراقبة ما سبق، والخروج من نسيان الأساس الأصلي الذي أخفاه العلم عن نفسه بالضرورة في حركته ذاتها، والذي وحده الكشف بواسطة الفلسفة سيسمح له بتثبيت حقيقة ومصداقية عمله.

وفي مواجهة النمط الفينومينولوجي(أو التأويلي) في تحليل فعل الكبت الصادر عن كل ثقافة يطرح ألتوسير ما يمكن أن يشبه نقيض ذلك التحليل: أي التحليل الذي يجريه نيتشه لولادة ولكبت المأساة (التراجيديا). ففي رسالته المؤرخة في 5 تشرين الأول 1962 الموجهة إلى Madonia وأثناء تحضيره لحلقته الدراسية حول البنيوية كتب ألتوسير: "لدي في رأسي ألف شيء حول كتاب فوكو وسأتوسع في ذلك أخيراً في درس ضخم حيث سأعالج بعض الموضوعات الأساسية بالنسبة لي (حالياً): موضوع أصل الفلسفة بالنسبة لنيتشه (وحول هذا الأمر موضوع "الأشياء" المنبوذة من قبل حضارة معينة في عملية تكوينها الخاص)" [2].

من ناحية أخرى فإن الأمر لا يتعلق فقط بمجرد عودة إلى نص نيتشه؛ ففي تمهيده يقترح فوكو تأويلاً نوعياً لهذا النص فيقول: "في مركز هذه التجارب – الحدود الخاصة بالعالم الغربي تتفجر، طبعاً، تجربة المأساوي ذاته– إذ أن نيتشه قد بيَّن أن البنية المأساوية التي انطلاقاً منها يقوم تاريخ العالم الغربي ليست شيئاً آخر سوى

(1) Ibid, P.61.

(2) Althusser, op.cit, P.228.

رفض ونسيان وسقوط هادئ للمأساة. فحول هذه الأخيرة التي هي مركزية، بما أنها تعقد الرباط بين المأساوي وبين جدل التاريخ في رفض المأساة ذاته من قبل التاريخ، تدور تجارب أخرى عديدة. وكل واحدة من هذه التجارب، عند حدود ثقافتنا، ترسم حداً يعني، في نفس الوقت، شراكة أصلية (مصدرية)[..].

إنَّ الدراسة التي ستتم قراءتها قد لا تكون سوى الأولى والأسهل، بدون شك، لهذا الاستقصاء الطويل الذي، تحت شمس البحث النيتشوي الكبير، يود أن يضع جدليات التاريخ في مواجهة بُنى المأساوي الساكنة"[1].

إنَّ طرح "الرفض والنسيان والسقوط الهادئ للمأساة" في مركز أصل العالم الغربي، اضافة الى التعارض بين "البنى الساكنة في المأساوي" وبين "جدلية التاريخ" يوحي بأن قراءة فوكو لكتاب "ولادة المأساة"، في موضوعاتها وفي همومها، دون الحديث عن التواءات تفسيرها لنص غامض بشكل خاص، تلتقي مع قراءة دولوز (حتى لو لم تستلهمها). إن كتاب دولوز المعنون "نيتشه والفلسفة" ظهر بعد مرور عام على صدور "الجنون واختلال العقل"، ولكن نسخة من الفصل المخصص للمأساة كانت قد صدرت قبلَ ذلك في عام 1959[2]. فحسب دولوز، "إن التعارض الحقيقي" في كتاب "ولادة المأساة" "ليس هو التعارض الديالكتيكي (الجدلي) بين ديونيزوس (Dionysos) وأبولون (Apollon) بل هو التعارض الأعمق بين ديونيزوس وسقراط"[3]. أضف إلى ذلك، إنَّ عداوة دولوز لكل جدلية تدفعه ليدافع عن الفكرة القائلة بأن نيتشه يتصور العلاقة الديونيزية - الأبولونية بطريقة غير جدلية كلياً، وذلك عندما يطرح التناقض "الأصلي" (المصدري) القائم بين الوحدة "البدائية"وبين عملية التفريد. هنا بدأنا نرى بروز المفارقة في صميم قراءة دولوز (التي بدأنا نفهم صلتها الوثيقة بفوكو): إن التناقض القائم بين هذين اللفظين هو تناقض أصلي (مصدري) ويستغني إذن عن كل عملية استقصاء تجاه ما

---

(1) Foucault, op. cit, pp.161 et 162.

(2) Deleuze Gilles, "Sens et valeurs", Arguments, Minuit, 1959.

(3) Deleuze Gilles, Nietzsche et la philosophie, PUF, 1962, p.15. هذا الكتاب ترجم إلى العربية تحت عنوان "نيتشه والفلسفة"، دار مجد ترجمة أسامة الحاج.

يسبقه وحتى لو كان أحد هذين اللفظين مفترض أن يكون أكثر بدائية أو أكثر أولوية من الآخر . إن دولوز يعلّق إمكانية وجود وحدة معينة قد تسبق قسمتها إلى قسمين. إنها القسمة التي تسبق "إعادة التوفيق" أي ذلك "الحلف المدهش والزائل"[1] بين الديونيزي والأبولوني. وإذا سيطر المبدأ الديونيزي في هذه العلاقة وأصبح أساساً (بمعنى آخر، الوحدة البدائية السابقة على قسمة الأفراد) فهذا لا يكون سوى رد فعل تجاه قسمة أولية غير قابلة للاختزال ويأتي مكملاً لها. ما هو أصلي هو التنوع والاختلاف، إذ أن الوحدة هي دائماً ثانوية ومشتقة، ومن هنا تأتي هشاشتها (حتى لو لم يكن علينا فهم هذا اللفظ الأخير بمعنى تحقيري يُحمل على جماد ناقص). حسب دولوز، إن المأساوي النيتشوي هو "إثباتي"[2] إذ أنه ليس فقط إثبات الاختلاف الأصلي بل هو أيضاً إثبات للاختلاف بين ذات الشيء والمختلف، بين المتعدد والواحد. والمأساوي، أيضاً، يثبت التمييز الجوهري بين الكينونة والصيرورة.

ولكي نفهم أهمية هذا النموذج عن فكر الأصل، أو أكثر تحديداً، عن "القسمة الأصلية" بالنسبة لتحليل فوكو، يجب علينا في البدء أن نفهم، عند دولوز، الرفض الجذري للنافي كمبدأ تفسيري لعملية التحول التاريخي وبالتالي للموت وللمأساة. إن العلاقة الديونيزية - الأبولونية المفهومة كعلاقة أصلية تستبعد كل لجوء إلى مبدأ النافي أو إلى مبدأ التفكيك من الداخل الذي يفكك وحدة الحاضر في سبيل طرح وحدة أعلى جديدة في إطار تقدم نحو الغاية النهائية للبشرية.

إنَّ المأساوي لم يكن ضحية لأي ضرورة داخلية قد تتمكن من استبداله تالياً بجدل سقراطي ثم مسيحي؛ فحسب دولوز، إنَّ التعارض بين المأساوي والمسيحي "ليس تعارضاً جدلياً بل هو تعارض مع الجدل ذاته"[3]. وذلك مهم في سبيل فهم التصور النيتشوي حول التاريخ حيث أن المأساوي لم يكن يستحق الفساد على أيدي الجدل السقراطي - المسيحي ولا يمكن تقييمه من وجهة نظر المنتصر التاريخي.

---

(1) Ibid, P.13.

(2) Ibid, P.14.

(3) Ibid, P.19.

وموته لا يمكن أن يُفهم على أنه مستحق حسب مفهوم لاهوتي معين للتاريخ ولا على أنه نتيجة لعملية آلية تقضي بأنه لم يكن موجوداً إلا لكي يولّد لحظة أعلى يجب أن تليه في الصيرورة التاريخية.

ولقول الحق، يمكننا توقع أبدية المأساوي في كثرته الداخلية بمعزل عن كل قوة خارجية يمكن لها أن تدمره. إذن، إنَّ موت المأساة يأتي من الخارج وليس مستحقاً، كما أنه ليس ضرورياً من جهة تركيبها الداخلي. بالتالي، لا يجب علينا تفسيرها انطلاقاً من عمل النافي الذي يفككها من الداخل بل انطلاقاً من صراع الحالات الإيجابية. وبموتها على يدي المسيحية المنتصرة فإن المأساة تخضع إذن لتعريفها كرؤية دنيا في العالم كان موتها مستحقاً وحتمياً. وفي تحررنا مما يسميه فوكو، في حديثه عن الجنون، "الحقائق النهائية" التي ينادي بها المنتصر، ومن خلال رفضنا تأمل الماضي من وجهة نظر هذا الانتصار الذي يمنح المنتصر حق إعادة تجميل الماضي، نستطيع الإحاطة بهذا الصراع أو بهذا النضال كما هو عليه. إن إقامة التعارض بين "جدل التاريخ" وبين "البنى الساكنة في المأساوي" تعود إلى رفض اختزال المأساوي إلى مجرد لحظة في صيرورة المسيحية، أو رفض اختزال الجنون إلى آخر يسمح للعقل بالإحاطة بذاته. إن هذا "السكون" يوحي بمقاومة الإنحلال، وبعدم قابلية الاختزال إلى الغلبة بواسطة القوة. من الممكن أن نستطيع هكذا فقط أن نلمح الحدود الهشة لجنون متجوهر سابق على خضوعه لما يصبح، في فعل الإخضاع ذاته، نقيضه الجدلي ألا وهو العقل.

إنَّ النسخة النيتشوية للطريقة التي تتحدد من خلالها الثقافة انطلاقاً من شكل ومحتوى نبذها ورفضها وكبتها ونسيانها لما يتحدد بمثابة آخر لها، هذه النسخة تشكل طباقاً (أو إضافة مقابلة) بالنسبة للنموذج أو للنماذج المأخوذة من هوسرل. وحسب هوسرل فإن الفيزياء إذا "نسيت" أصولها فذلك يتم ببراءة معينة، وهذا حدث مهماً كانت خطورة النتائج بالنسبة إلى الحضارة الأوروبية. إن نسيان أو حتى حجب وتمويه أصل وأساس الدلالة يتركها دون مساس بانتظار أن تعيد الفلسفة كشفها وتفعيلها من جديد.

وحسب نيتشه، إنَّ المأساة تولد وتموت ولكنها تبقى بدون خلَف أو سلالة.

إنها لا تترك وراءها أي نسل. إذ مع موتها، على العكس، "هناك فراغ شاسع يتجوف يتم الشعور به بعمق في كل مكان"[1] (Tiefempfundene Leere). وإذا انقطعت دورة الولادة لجيل معين فذلك من الممكن أن يكون بسبب أن موت المأساة كان غير ناضج وغير طبيعي في آن، واحد. وفي حين آن "[الأنواع الأخرى] انطفأت في عمر متقدم بموت لا أجمل ولا أهدأ منه"[2] فإن موت المأساة هو عملية انتحار (نتيجة لعدم تواؤم اللحظتين الديوينزية والأبولونية ولنزاعهما الذي يبقى دون حل) أو عملية قتل (يمكن أن تكون تحت شكل مزدوج لانتحار مسنود) على أيدي الحلف السقراطي - الأوريبيدي. وذلك لأنه من خلال "الاتجاه السقراطي"[3] كان أوريبيد (Euripide) قد "حارب المأساة وانتصر في ذلك"[4] في إطار ما يسميه نيتشه بكفاح حتى الموت. ولكن أوروبيد، الذي لم يكن سعيداً باستبعاد المأساة، رأى ضرورة إعدام أسسها بذاتها من أجل التوصل إلى عملية بناء دون العودة إلى الأسلاف أو إلى السابقين.

بهذا المعنى فإن المنظور النيتشوي لا يسمح بأي تأويل: إنَّ الأصل مفقود، ولا يمكن العثور عليه ويفلت من كل عملية استعادة أو استيعاب أو استذكار. ونسيان المأساة ليس شيئاً أكثر من التعبير الذاتي عن اختفائها الموضوعي أو بالأحرى عن تدميرها من قبل الإتجاه السقراطي الذي اغتصب مكانها. في هذا المنظور، إذا حاولت الفلسفة، كما كان يقترح هوسرل، اختراق ستار التقليد، فإنها قد لا تتوصل إلى العثور على أساس أو أرض أو حتى على الفراغ الذي من الممكن أن يكون قد تركه وراءه هذا الأساس المفترض للمأساة. وحتى أن آثار هذا الصراع قد اختفت في هذا الفراغ الذي تركته المأساة والذي امتلأ على الفور من قبل السقراطية المنتصرة، وتالياً من قبل وريثتها: المسيحية. إن هذا الاستكشاف ليس تاريخياً بمعنى الكلمة وذلك لأنه يرفض، ليس فقط، جعل المأساوي لحظة بدائية وبالتالي أدنى من

---

(1) Nietzsche, Friedrich, La naissance de la tragédie, in Œuvres philosophiques complètes, trad. Haar M., Lacoue - La Barthe P. et Nancy J-L, Gallimard, 1997; P.86.

(2) Ibid, P.68.

(3) Ibid, P.93.

(4) Ibid, P.93.

اللاهوت الذي وصل إلى ذروته مع المسيحية، بل أيضاً لأنه يبحث عما يسبق التاريخ (المفهوم كتقدم ديالكتيكي) ويعيق بروزه، وهو يبحث عن "البنى الساكنة" لخصومة دون حل ودون أدنى أثر للسلبية التي قد تسمح له بتوليد شيء ما جديد وأفضل وأكثر جدارة بالوجود. إن البحث النيتشوي الكبير الذي يرجع إليه فوكو لا يستطيع أن يتخذ لنفسه مهمة أهم من العثور تحديداً على هدوء وشغور فراغ امتلأ بسرعة، وليس العثور على حضور لأصل معين.

بين هوسرل ونيتشه، تبدو دراسة فوكو معلَّقة بين هذين القطبين، فمن جهة هناك عملية تأمل حول الجنون متصوَّراً بمثابة أصل حاضر ولكنه مخفي بواسطة العملية عينها التي يقوم بها العقل الذي يجهد لمعرفته، ومن جهة أخرى هناك محاولة العثور على الأصل وإدماجه بمثابة غياب أو بالأحرى بمثابة شغور أصلي فتح الباب لإقامة فكر حول التاريخ.

إن موضعة فوكو تجاه هذين النموذجين في تعريف الثقافة من خلال ما تكبته وما يشار إليه، في حركة الكبت ذاتها، على أنه خارجي، لا تعني أنه يمكن اعتبار هذين النموذجين كما لو أنهما خارجيان بالنسبة لنص فوكو. على العكس من ذلك، إن هذين النموذجين يسهمان في هذا النص ويبتعدان عن شكلهما البدئي (الأصلي) عند هوسرل أو عند نيتشه. وليس هناك ما يدهش إذا كانت دراسة فوكو، بقدر ما تتقدم، تشوش التمييز بين فيلسوفين متعارضين جداً بالظاهر. هكذا فإن الحجب أو الإخفاء العرضي أو البريء على الأقل للأصول، كما نجدهما مبررين نظرياً في كتاب "الأزمة"، قد تحولا بصمت، في كتاب "الجنون واختلال العقل"، إلى عملية إخفاء وراء جدران الملجأ أو المأوى أو بعبارة أخرى إلى عملية احتجاز[1]، وبالتالي فإن الفعل الابستمولوجي (الفلسفي - العلمي - المعرفي) الخالص يتخذ بعداً اجتماعياً ذات طبيعة عنيفة وقسرية، كما لو أنه سلاح في معركة. إن هكذا تحول في فهم حجب الأصول يؤدي لزاماً إذن إلى إعادة التفكير في "مهمة" الفيلسوف الذي، إذا

---

(1) إذن أنا لا أشاطر تماماً يقين Frédéric Gros حول كون تحليل فوكو يبقى "غريباً عن كل فينومينولوجيا للحضور" (Gros, op. cit. p.30). الجنون يبقى مفهوماً ملتبساً يشير في لحظات مختلفة ومحددة من النص، إلى حضور أصلي حتى لو كانت هذه اللحظات عيوباً في تأمل يتجه في اتجاه معاكس.

كان يريد أن يكون في خدمة البشرية، عليه ليس فقط أن يتساءل حول الوجود المادي لفعل الحجب وحول تحديده التاريخي والاجتماعي، بل عليه أيضاً التساؤل حول الوجود العملي والسياسي للفلسفة ذاتها. إن النظرة إلى الفلسفة كعملية تأويلية قد تجذرت إلى حد أن فعل الكشف عن ما كان قد تم اخفاؤه لم يعد يستطيع البقاء فلسفياً بشكل خالص، إذ أن الفلسفة ذاتها لا تستطيع التوصل إلى شيء إلا بمقدار ما تكون متسلحة (كما كان يمكن أن يقول مكياڤيللي) وبمقدار ما تكون قوية بما يكفي من أجل إزاحة أو إسقاط الجدران. ويحق لنا أن نتساءل عما إذا لم يكن فوكو، عندما يذكر هوسرل، يحوّل إلى إشكالية مصطلح الأصل ذاته كما نجده في كتاب "الأزمة"، كما فعل دريدا نفسه (ليس في كتاب "الكوجيتو وتاريخ الجنون" بل في مدخل إلى أصل الهندسة عندهوسرل)، من خلال تبيان (فوكو) أن منطق حجة هوسرل يقود إلى الاعتراف بأن هناك دائماً ما قبل - الأصلavant-l'origine وبأن هناك إذن فراغاً نظرياً معيناً يرافق استدعاءنا الحضور.

إنَّ تحول نيتشه، وخصوصاً نيتشه في "ولادة المأساة" هو بدوره أكثر جذرية. وفي الفقرات النيتشوية تظهر بالشكل الأوضح المجازفات الحقيقية لرهان فوكو النظري. حسب ألتوسير، إن نيتشوية فوكو تقود هذا الأخير ليفسر بأن الفعل الثقافي، سواء كان بالنسبة للجنون أم بالنسبة للمأساة، يكمن في إعادة تفعيل" ما نسينا أننا كنا قد نسيناه ("نسيان دون ذاكرة") أي ما لم يعرفه أحد أبداً. هكذا، لكي نتبع تحليل فوكو حرفياً ليس المطلوب أن نقول ببساطة بأن الاتجاه السقراطي تغلب على المأساة خلال صراع حتى الموت وبأنه في انتصاره طمس كلياً آثار المأساوي إلى حد أن أعمال Eschyle أشيل التي وصلتنا أفرغت من دلالتها الأصلية لكي يتم ملؤها وتغليفها في آن واحد بدلالة مختلفة ومعاكسة. ولكن الأمر لا يتعلق ببساطة بفراغ ناشئ عن إعدام المأساة، هذا الفراغ الذي كان نيتشه يود مقاربته، كما لو أنه الإرث الوحيد للمأساوي المفقود إلى الأبد، والذي ينتظر "تفعيله من جديد" (على حد تعبير ألتوسير متأثراً بهوسرل)، هذا الفراغ الذي وحده سمح ببروز التاريخ والتاريخية (على حد تعبير دريدا) بمجرد إخلاء البنى الساكنة في المأساوي. وإذا أخذنا بالحسبان الطريقة التي من خلالها يلجأ فوكو إلى نيتشه فإن سؤالاً يفرض

نفسه عندما نفكر بالتعارض بين العقل وبين الجنون أو بين المأساة وبين الديالكتيك: ما هو أصل الأصل؟

إنَّ دريدا، في نقده لفوكو، كان يلح على الإثبات المبرمج في التمهيد الذي يعتبر أن "الجنون واختلال العقل" لم يكن يقصد أن يكون "تاريخاً للمعرفة ولكن للحركات الأولية لتجربة ما. ليس تاريخاً للطب النفسي بل للجنون ذاته، في حيويته، قبل التقاطه (أو اختطافه) من قبل فعل المعرفة"[1]، عند هذا المستوى يبدو فوكو بالتحديد مؤيداً لنموذج الاختزال الفينومينولوجي الذي أراد دريدا تحويله إلى إشكالية في تعليقه على "أصل الهندسة". هذا يعني أن دريدا، بإخراجه للمقتبس عن سياقه وبحذفه للمسات الدقيقة التي أدخلها فوكو بعد ذلك، يتجاهل تحديداً (بطريقة عرضية ملفتة) تلك اللحظة حيث فوكو، الذي يحفظ مفهوم الأصل ويضعه موضع نقاش في آن واحد، ويستحضر دون أن يسميها مفاهيم الأثر والتشطيب، هو الأكثر قرباً من دريدا الستينات. إن فوكو، بعد جملتين على إعلانه مشروع كتابة تاريخ لتجربة الجنون، يصرّح بأن "هذه المهمة مستحيلة بشكل مضاعف": إذ أن هكذا تجربة لا توجد إلا في "حركة المشاركة التي تفضحها وتتحكم بها"[2]. ولكن القول بأن تجربة الجنون لا توجد فهو بالطبع لا يعني أنها لم توجد أبداً، وبالتالي أنها لا تستطيع أن تكون حاضرة في ماضي حاضر على حد تعبير دريدا. هنا نقبض على تناقض في قلب نص فوكو. إنَّ التمهيد يتابع بفقرة يصوغ فيها فوكو الحجة كما لو أن الفقرتين تقترحان كل واحدة منها نسخة مختلفة لنفس الملاحظة، واحدة مكتوبة بلغة الفينومينولوجيا والأخرى بلغة البنيوية: "إذن، إنَّ فعل كتابة تاريخ للجنون سيعني: القيام بدراسة بنائية للمجموعة التاريخية - مصطلحات، مؤسسات، تدابير قانونية وبوليسية، مفاهيم علمية - التي تأسر جنوناً، حالته المتوحشة غير قابلة أبداً لإعادة التموضع في ذاتها؛ ولكن بسبب غياب هذا الصفاء البدائي المغلق فإن الدراسة البنائية يجب أن تعود باتجاه القرار الذي يربط ويفصل في آن واحد العقل والجنون، وعليها أن تتجه لاكتشاف التبادل

---

(1) Foucault M, op. cit, p.164

(2) Ibid, P.164.

الدائم، الجذر المشترك المظلم، المجابهة الأصلية التي تعطي معنى لوحدة وتعارض المعنى مع ما هو دون معنى"[1].

يظهر الآن بأن عدم إمكانية العبور إلى الجنون ليست تاريخية ببساطة كما لو أنها كانت متوفرة فيما مضى كتجربة كان يمكن أن تُدرس وأن تُضبط في حضورها، ولكنها لم تعد موجودة اليوم تاركة وراءها فراغاً وصمتاً أصبحا هما أيضاً موضوعاً لدراسة أركيولوجية (أثرية). إن استحالة العبور هذه هي أيضاً، ويمكن أن تكون خصوصاً، بنائية، إذ أن الجنون هو بنائياً غير قابل للانفصال عن العقل الذي يقمعه ويختزله إلى الصمت. أو على الأقل هو مطروح هكذا من قبل فوكو الذي يضيف سريعاً بأن وراء ما يشبه خصومة أصلية هناك "لغة مشتركة" وحالة يكون فيها طرفا المواجهة "متورطين بشكل ملتبس" ويختلطان إلى درجة لا يمكن معها التمييز بينهما[2]. وسيضيف فوكو بخصوص هذا الغموض الأصلي الواقع قبل الشرخ "الأصلي" الذي يفصل العقل عن الجنون: "ليس هناك شيء من ذلك، أو بالأحرى لم يعد هناك شيء منه"[3].

عندئذٍ يتساءل دريدا عما إذا لم يكن مشروع فوكو يقتضي "نبش الأرض العذراء الموحدة التي تجذّر فيها بطريقة غامضة فعل القرار الذي يربط ويفصل العقل والجنون"[4] وبأن يؤخذ بعين الاعتبار أصل القرار الأصلي ذاته. هكذا، بينما ملاحظات درس ألتوسير تقوم بتقريظ أو بمدح فوكو بسبب نبذه لنموذج الذات، يبدو أن دريدا يستخرج من تمهيد فوكو وجود ذات، حتى لو كانت غير معترف بها، لفعل القرار ذاته والذي يبدو وجوده، في غياب التفسير، بدون شرط، كأنه نسخة مكتومة أكثر منها معلنة عن الطابع المتعالي الذي يعتبره دريدا ضرورياً لكل بحث تاريخي يريد التفلت من فخ التاريخانية (المذهب التاريخي).

أما ألتوسير فقد سلك في نقده طريقاً آخراً واعتبر أن فوكو توصل إلى رفض

---

(1) Ibid, P.164.

(2) Ibid, P.160.

(3) Ibid, P.160.

(4) Derrida, op. cit, p.62.

نموذج الذات ومع ذلك هو لم يفلت كلياً من نموذج الأصل. وراء قسمة الجنون والعقل لم يكن هناك ذات متعالية أو غير ذلك، بل انفصال سابق لا يطرحه فوكو إلا بطريقة ملتوية مشيراً إلى وجوده في تعبير شغل بال ألتوسير حتى آخر أيامه وذلك لأسباب غير قابلة قط للاختزال إلى الفلسفة وحدها، ألا وهو: غياب الأثر (أو غياب النتاج) absence d'œuvre. وهذا التعبير لا يترجم إلا بصعوبة إلى اللغة الانكليزية (absence of work).

إن الأثر (أو النتاج الباقي) لا يقتصر على ناتج العمل وحده. إنه نتاج نشاط يكمن بالنسبة لكائن بشري (أو بالنسب لإله، وهو شيء ملفت) في استثمار معنى في ما هو مشغول. إذن، إن غياب الأثر هو غياب المعنى في ما هو منتج بواسطة النشاط البشري، بالحركات، بالأصوات، بالآثار المكتوبة التي لا تكون شيئاً أكثر من حركات مجردة من المعنى، من أصوات عبثية ("وشوشة حشرات بلهاء"[1]). ومن علامات غير مفهومة متروكة على ركيزة معينة. ليس وحدها المواجهة بين المعنى واللامعنى هي التي تشكل بالنسبة لفوكو الشرخ الأصلي "الذي يقيم المسافة بين العقل واللاعقل"[2]، بل بشكل أكثر أساسية أيضاً المواجهة بين الحضور والغياب. بالتالي، إذا أمكن للعقل أن يكون محدداً كما يحدده باسكال Pascal، في المقطع المقتبس من قبل فوكو في السطر الأول من التمهيد، بأنه ميزة "أن لا يكون المرء مجنوناً"، فنحن لم نعد نتكلم إذن عن قسمة أصلية بل عن تراتبية أو هرمية أونطولوجية (كينونية). "إن التاريخ [الذي يصبح بعد عدة أسطر "أكبرأثر لتاريخ العالم (...) ومترافق بطريقة لا تمحى مع غياب للأثر] ليس ممكناً إلا على أساس غياب التاريخ"، وبالإضافة إلى كون "غياب الأثر" يرافق "بطريقة دامغة" عمل أو أثر التاريخ فإن هذا "الفراغ" سبق أن كان هناك "منذ ما قبل التاريخ"[3].

هكذا، حسب ألتوسير، إنَّ فوكويقترح نظرية لأصل التاريخية، أي للأرض الضرورية المتعالية حسب دريدا إذا شئنا تحاشي أخطاء التاريخانية (Historicisme).

---

(1) Foucault, op. cit, 164.

(2) Ibid, P.159.

(3) Ibid, P.163.

ومع ذلك، يرى ألتوسير في هكذا مصطلح عائقاً أمام تطوير تصور مقبول للزمن التاريخي، وهو سيسمي هذا الشكل الخاص الذي يأخذه الأصل في تمهيد فوكو بالهوّة الأصلية أو المتعالية (المفارقة). إنَّ هذه "العامودية"، ذلك اللفظ الذي يشتقه ألتوسير من فوكو نفسه، تؤسس التاريخ وتفسر "القطيعة الأصلية" التي تسِم تكوينه الأصلي. كيف يمكن لأثر أو لنتاج التاريخ أن يولد من فراغ أصلي وكيف يخرج المعنى من اللامعنى؟ إنَّ مصطلح الهوة المفارقة أو المتعالية قد يمثل الحالة الفاصلة للاهوت، أو، لكي نكون أكثر تحديداً، للا-لاهوت قد يحتفظ بمكان الله في عملية الخلق عندما في الوفت ذاته كان يمكن أن يترك هذا المكان شاغراً. إنَّ المشكلة التي يطرحها لا-لاهوت معين قد لا تكون مشكلة خلق من عدم، بما أن حل هذه المشكلة كان يرتبط بتوسط الخالق سابق - الوجود على الفراغ ذاته.

إنَّ المشكلة هي بالأحرى أقرب من تلك التي تكمن في تفسير تكوين أصل المادة انطلاقاً من الروح: كيف يمكن للروح أن "تنتج" المادة التي هي غريبة تماماً عن ماهيتها؟ إنَّ فوكو ذاته يضع حدود هكذا نظرية: تماماً كما أن العقل هو حيلة من حيل الجنون المفهوم الآن كشرط عام وأرض أصلية، فإن المعنى هو حيلة من حيل اللامعنى أي أنه لا معنى مردود إلى ذاته في فعل دلالة يمنحه معنى، معنى يدل على ذاته. إنَّ هذه القطيعة الأصلية هي لحظة تكوين أصلي بالرغم من أن في هذه الحالة تكون الجنة دائماً مفقودة وأن الثمن الذي يجب دفعه من أجل صيانة المعنى سيكون مرتفعاً، إذ أن التاريخ لن يكون موجوداً إلا بعرق الجبين وبالأثر العظيم من أجل ملء الفراغ بالكينونة والصمت بالصوت، من أجل دفن اللامعنى تحت الأساس الذي يمنحه المعنى لذاته كما لو أنه كان ممكناً إقامة أساس على هوة.

بالطبع، لم يلزم لألتوسير سوى بعض الخطط الذكية كي يستخلص العبارات النقدية الضرورية لتحليل النزعة التجاوزية المتعالية التي كانت "تسكن" بقوة تمهيد فوكو، ولكنه لم يتوقف أبداً عن أن يكون هو ذاته موسوساً أو مسكوناً بالصور المعبرة عن هذه النزعة التجاوزية المتعالية، ومن ناحية أخرى، في خضم فيضان الكلمات الذي ينبع خارجه، في المخطوطات والرسائل والملاحظات المطبوعة على الآلة، المكتوبة، "المخربشة" تقريباً بدون انقطاع، المرقمة والمتوقفة حقاً بفترات

موجزة من الصمت وبعد ذلك بفترات من الهذيان، في كل ذلك من المغري رؤية الكفاح ضد الصمت، الصمت الخام في اللامعنى الذي وحده اعترافه الخاص به يتجاوزه عندما، وهو يتحدث عن ذاته، يكتشف في ذاته القدرة على التحدث عن العالم. وليس عبثاً أن كتاب "قراءة الرأسمال" يبدأ بالإعتراف «بهذه الحركات التي تضع البشر في علاقة مع أعمالهم أو آثارهم المردودة إلى حناجرهم الخاصة والمتمثلة في "غياب آثارهم"»[1] مقترحاً الهروب بعيداً عن الفراغ الأصلي، ذلك المصطلح الغريب عن هذا النص من بين النصوص الكبرى لدى ألتوسير. ولكن أكثر من ذلك، هناك مسألة الأثر المؤجل لهذا اللقاء، أي موضوعاته وتناقضاته في كتاباته الفلسفية بعد 1980 وخصوصاً في تأمله حول هذه المادية الارتجالية التي توحي غالباً بالتفكير بأن ألتوسير يعود فيها إلى مصطلح الهوة المتعالية المفارقة الذي قاده إلى نقد لفوكو يتميز بهذا القدر من الإقناع.

يبقى مع ذلك أنه بالرغم من أصداء الفراغ الأصلي الفوكوني لدى ألتوسير فإن هذا الأخير توصل عام 1963 ليس فقط إلى تحديد هوية هذا المصطلح كعائق نظري، بل أيضاً إلى فصل هذا "التصور المتعالي" عن "التصور التاريخي" وليس التاريخاني (Historiciste) الذي يرافقه. وإذا كانت الهوة تشكل الأساس المفهومي للاتجاه ذات النزعة التجاوزية المتعالية في تمهيد فوكو، فإن ألتوسير يحدد هوية مجموعة من المفاهيم التي بالإضافة إلى كونها غير قابلة للإختزال إلى فكرة معينة عن المتعالي تقدم وسائل تفكير التاريخ وخصوصاً تاريخ الثقافة، وأكثر من ذلك، تاريخ الفلسفة وذلك بطريقة جديدة، ونجده في ملاحظات درسه يشدد على التعبير الآتي: "من الهوة إلى الحد". وبهذه الكلمات هو يشير إلى الطريق الملتوي، غير القابل أبداً للتماهي مع التطور الخطي للحجج الواردة في التمهيد، والذي يسمح لفوكو بالعبور من "تصور معالي إلى تصور تاريخي". وفي مقابل البحث عن التكوين الأصلي للتعارض بين العقل والجنون في هذه السلبية الأصلية التي هي نفسها تكون منفية مع بقائها محفوظة في سلبها، وإذن في مقابل "عامودية" أصل حاضر دوماً فإن ألتوسير من خلال إعادة فوكو ضد فوكو نفسه، يضع فكرة "تاريخ الحدود"[2]. ولكن الشروع

---

(1) Althusser Louis, Lire le capital, tome 1, Maspero, 1965, p.14.

(2) Foucault M., op. cit, p.161.

بهكذا تاريخ يستتبع إقامة حدود (هذا الجمع له أهميته في نص التمهيد) تتمثل بالنسبة لفوكو "بهذه الحركات الغامضة، المنسية بالضرورة بمجرد إكتمالها والتي بواسطتها تنبذ ثقافة معينة شيئاً سيكون الخارج بالنسبة لها"، إنها حدود غير قابلة للاختزال.

هذا يعني أن هكذا خيار يبدو كأنه يضعنا أمام صعوبات غير قابلة للحل. حسب المقطع الذي أتينا على اقتباسه، إن الحدود ليست فقط خطوطاً تفصل ثقافة عما ستحدده (أصرَّ على صيغة المستقبل هنا) بمثابة خارجها. بل على العكس، إنَّ الحد هو بادرة أو حركة، هو نشاط، هو رسم خط، هو فعل فصل الداخل عن الخارج، وهو نبذ لما لن يكون منذئذٍ سوى غريب عن ذلك الذي ينجز هذا النبذ. ومن جهة أخرى سيذهب فوكو حتى الحديث عن ثقافة "تمارس خياراتها الجوهرية وتقوم بالمشاركة التي تمنحها وجه إيجابيتها"(1). كل ذلك يوحي بتخيل مشهد سببي خطي يلجأ إلى ذات أو إلى لاعب فاعل أصلي ينجز رسماً أو مخططاً يأتي بعده في الوجود. ومع ذلك فإن ألتوسير يحاول تحديداً (حتى لو لم يقم بذلك إلا مؤخراً في نصوصه الخاصة) تطوير المفاهيم التي أنتجها فوكو وانتهى إلى التنازل عنها. وبشكل خاص، هل نستطيع عدم التفكير، وحتى، ألا يجب علينا التفكير، إذا أردنا تجنب العقبة المزدوجة المتمثلة بالوظيفية وبالإرادية، حول فكرة حركة بدون ذات؟ وإذا ذهبنا أبعد من ذلك بقليل نستطيع حتى التحدث عن الحركة (أو البادرة أو التصرف) ذاتها، عن الفعل الذي، بعيداً من أن يسبق القسمة التي ينجزها، يرى كل وجوده منقوشاً في القسمة ذاتها. إنها الطريقة الوحيدة للحديث عن قسمة تكوينية حقاً، قسمة لا يسبقها شيء وذلك لأن القسمة كما فعل القسمة هما شيء وحيد بعينه. وفي هذه الحالة، ليس هناك أصل ولا أولوية، وليس هناك ذات (ليس هناك حتى الذات الجمعية للثقافة) وأي من هذين اللفظين المعبرين عن القسمة لا يسبق الآخر منطقياً أو زمنياً. إن الجنون ليس أصل أو حقيقة العقل والعكس بالعكس (توسط أو لا توسط)، بل بالأحرى هناك تزامن لوجودهما إذ أن خصومتهما تحدد فردانية الثقافة التي تعود إليهما. وإذا جاز القول، فإن كل ثقافة تنقسم في ذاتها (بالتلميح إلى Becktt)، أي أنها تنقسم إلى علاقة خصومة أو منافسة تجعلها على

(1) Ibid, P.161.

ما هي عليه في المسافة التي تأخذها تجاه ما لا تستطيع أن تكون عليه.

أضف إلى ذلك، إنَّ وجود هذه الخصومة ليس أكثر فكرية من أصلها التكويني: فهي تأخذ شكل كفاح أو حرب في سبيل التحكم والإمساك والرقابة، وعلى المنتصر أن يدافع عن نصره (المؤقت دائماً) ضد التمرد من جديد من قبل المهزوم الذي تبدو انتفاضته دوماً داهمة إلى درجة وجوب احتجازها وراء الجدران، تلك الأشكال المادية لسيادة العقل.

وأيضاً، إنَّ هذه الخصومة لا تجد حلها أبداً في إطار نظام ما، إذ أن ميزان القوى الهش الذي يسمح بسيطرة العقل يبقى على الدوام مهدَّداً. وفي أسوأ من ذلك، إن العقل لا يصل إلى التخلص من خشيته من أن يتمكن هو ذاته أن يصبح بين لحظة وأخرى (هذا إذا لم يكن أصبح كذلك دون أن يعرف) تحديداً ما يقيس نفسه ضده، وما هو من واجبه ومن غايته ذاتها درسه ومعرفته والتحكم به، وبكلمة، احتجازه.

في الحقيقة، إنَّ تمهيد فوكو كان مرآة ووسيلة التعبير التي سمحت لألتوسير بأن يهتم بالمشكلات الأهم التي كانت تطرحها فرادة ممارساته الفلسفية ومن بينها، بشكل خاص، مكانة أو وضعية هذه الممارسة ذاتها وشروطها ورهاناتها. ففي تلك المرحلة اختار ألتوسير أن يعرّف الفلسفة بمثابة نظرية للممارسة النظرية، أي محاولة لا تعفيها مع ذلك من مفاعيل أو آثار ما كانت تشكل نظرية له أي الممارسة ذاتها، سواء كانت نظرية أم لا، لما كان يقال عنه أنَّه النظرية في ذلك ولكنه هو الذي كان يمثل وجوده الوحيد الممكن. لقد كان ألتوسير شرع في البدء بمقاربة الفلسفة في علاقتها مع الممارسات المادية التي لا تستطيع أبداً الإنفكاك عنها كلياً (حتى لو لم يتوصل إلى الأخذ بالحسبان بطريقة كافية أشكال هذا الترابط ونبَذ التفسيرات المنطلقة من مصطلحات السببية التعبيرية). وخلال سنوات لاحقة كان يهم بطرح هذا التواطؤ وخصوصاً المحاولات الهادفة إلى نفيه على أنها جوهرية لوجود الفلسفة ذاته . إنَّ كل فلسفة كانت في آن واحد بمثابة اتخاذ لموقف سياسي وتنكراً لكل اتخاذ لموقف سياسي، وبقدر ما كان يزداد عدد الرهانات أو التحديات السياسية بقدر ما كانت الجهود النظرية ضخمة من أجل استيعاب أو إدماج هذا النكران أو التنكر في خطاب متماسك. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، ليس فقط، احتجاز الجنون في إطار محاججة

ديكارت يجب أن يكون مفهوماً كتواطؤ مع الأشكال العملية لإقصاء واحتجاز المجنون في القرن السابع عشر، بل أكثر من ذلك من الممكن أن ألتوسير كان ملزماً بالانتقال إلى عملية تنظير صريحة للبعد العملي والسياسي لمشروعه الفلسفي الخاص، أي تنظير ما لم يكن لدى الفلاسفة الآخرين إلا في الإطار العملي.

ولكن فيما وراء الاعتراف بالرهانات والالتزامات الخاصة بكل فيلسوف، فإن الصور التي عبّر فوكو من خلالها عن القسمة الأصلية بين العقل والجنون كانت تبرز وتأخذ مساحة لها من جديد، متباينة ومتمايزة بدقة، في محاولات ألتوسير اللاحقة ليس فقط لتفكير حقل الفلسفة بصفته موقع نزاع لا أصل له ولا نهاية بل أيضاً من أجل مفهمة طريقته الخاصة بالتدخل بشكل محدد جداً. لقد وصف فوكو "حركة القطيعة هذه، هذه المسافة المأخوذة، هذا الفراغ المقام بين العقل وبين ما ليس هو كذلك". أما ألتوسير فقد قرأ في هذه الجمل وصفاً بالمعنى الأكثر ملموسية لنشاط الفلسفة الذي لا يكون حديثاً عن كذا – بل فعلاً في – شيء ما. وإذا كانت الفلسفة قضية كلمات فإن مفاعيلها تتجاوز ما هو كلامي أو خطابي. إنها تفتح مجالاً، هو مجال القطيعة أو الشطب أو الحزّة: وألتوسير من ناحية أخرى سيذهب حتى القول بأن نشاط الفلسفة ليس أكثر من رسم لخط تماس، ما يعني أن الفلسفة، بدقة الكلام، غير موجودة أو بالأحرى أن وجودها هو وجود "لا شيء فلسفي" (Rien philosophique) حيث أن خط التماس هو لا شيء، لا خط ولا حتى "رسم"، بل "مجرد فعل التماس" وبالتالي هو "فراغ مسافة مأخوذة"[1].

هذا اللقاء غير العادي، الذي لم يكن يتعلق بقضية أفراد (ألتوسير وفوكو حتى في دورهما كفيلسوفين) بقدر ما كان يتعلق بمفاهيم وبنصوص وبممارسات، فتح المجال أمام قيام روابط جديدة تنتج مشكلات جديدة: كيف تتم مقاربة الوجود التاريخي والمادي للفلسفة وخصوصاً لممارستها الفلسفية الخاصة؟ كيف يمكن تفكير هذا الوجود التاريخي والمادي دون اختزال الفلسفة إلى شيء آخر غير ذاتها؟ وعندما نعرف أن عدم قابلية الفلسفة للاختزال هي عدم قابلية اختزال الممارسة،

(1) Althusser, L. Lénine et la philsophie, Maspero, 1969, p.51.

كيف نفهم الطريقة التي بواسطتها تفعل وتتدخل وخصوصاً في غياب كل أصل وصولاً إلى غياب الذات الأصلية ذاتها؟

وكما كان على ألتوسير أن يكتب عند لحظة قراءته "الجنون واختلال العقل"، فإن التاريخ يتحرك غالباً ببطء شديد بالنسبة "للوعي المتشوق للحق"[1]. وكان عليه بعد وقت قصير أن يلمح بداية جواب عن هذه الأسئلة، ولكن ليس قبل أن تقوم لقاءات جديدة، سياسية بقدر ما تكون نظرية بنقش ثغرتها أو علامتها في جدار الحاضر.

(1) Althusser, Pour Marx, Maspero, 1965, p.143.

## *Bibliographie*

ALTHUSSER L., *Lettres à Franca,* Paris, Stock/IMEC.

ALTHUSSER L., «Foucault et la problématique des origines», Ms. IMEC. A1t2.A8-03.02.

DERRIDA J., «Cogito et histoire de la folie», *L 'écriture et la difference,* Paris, Editions du Seuil, 1967.

DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie,* Paris, PUF, 1962.

FOUCAULT M., *Dits et écrits, tome I (1954-1964),* Paris, Editions Gallimard, 1994.

FOUCAULT M., *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'age classique,* Paris, Plon, 1961.

HUSSERL E., *Die Krisis der Europäischen Wissenshaften und die Transzendentale Phanomenologie,* The Hague, Martinus Nijhoff, 1962. Traduction française par Granel Gerard: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* Gallimard, 1976.

NIETSZCHE Fr., *Die Geburt der Tragodie,* Munich, Wilhelm Goldmann Verlag, 1969. Traduction française par Haar M., Lacoue-Labarthe P., Nancy J. L., *La naissahce de la tragédie,* in *GZuvres philosophiques completes,* Gallimard, 1977.

# السلطة والاستراتيجيات عند بولنتزاس وفوكو

بقلم: بوب جيسوب
**Bob JESSOP**
ترجمة عن الانكليزية (لوك بونوا)

## ثمانية انتقادات لفوكو وبعض الردود الممكنة(*)

ها هي في البداية خلاصة الانتقادات التي صدرت عن بولنتزاس Poulantzas والتي سأصنفها تبعاً لسبع نقاط التقاء استطعت تحديدها بين مواقفهما المتعاقبة. إن هذا التقديم يهمل عملية التجزئة التي تطبع مقاربة بولنتزاس كما يهمل أيضاً بعض مساهمات فوكو الإيجابية. ولكن عليه تسهيل عرض تكملة الاستدلال. وقبل الذهاب أبعد من ذلك يجب أن نلاحظ بأن بولنتزاس انتقد تحليل السلطة المقترح في كتاب "المراقبة والمعاقبة" وفي كتاب "إرادة المعرفة" اللذان نُشرا بالتعاقب، ثلاث سنوات وسنتان، قبل كتاب بولنتزاس "الدولة، السلطة، الاشتراكية" عام 1978.

إنَّ بولنتزاس لم (أو لم يستطع) يأخذ بالحسبان دروس "كوليج دوفرانس" (1976 - 1979) التي انكب فوكو فيها على مسألة الحاكمية. فهذه الدروس مثيرة

---

(*) في صلب النص سنستعمل رموزاً من أجل الرجوع إلى أعمال معينة: كتب ميشال فوكو:

1- Surveiller et Punir, Paris, Gallimard 1975 (SP). Histoire de La sexualité 1- La Volonté de savoir, Paris, Gallimard (1976a) (HS1). Power, Truth, Strategy, Brisbane, Feral Books (PTS). (1979).Dits et Écrits, tomes I-II, Paris, Gallimard (Quarto) (DE) (2001),

2- كتب Poulantzas N.: (1970), Fascisme et dictature, Paris, Maspero (FD). (1971), Pouvoir politique et classes sociales, Paris, Maspero (PPCS). (1974), Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui, Paris, Editions Seuil (CSCA). (1975), La Crise des Dictatures, Paris, Maspero (CD). (1978a), L'État, le Pouvoir, le socialisme, Paris, PUF (EPS).

للاهتمام بشكل خاص لأن فوكو، في الكثير منها، يقوم بنقد ذاتي بخصوص أخطاء معينة كان بولنتزاس قد حددها في الأعمال السابقة (وأيضاً بخصوص أخطاء أخرى لم يحددها بولنتزاس) . وقد يكون من التسرع القول بأن ذلك يعتبر رداً من فوكو على انتقادات بولنتزاس[1]. ويكفي أن نشير إلى أن هذه الانتقادات الذاتية وهذه التصويبات قد حصلت وقد أدت إلى درجة من التقارب بين مواقف المفكرين أكثر أهمية مما كانا يتصوران.

أولاً، بولنتزاس لامَ فوكو على استنباطه لشكل الدولة الحديثة من دورها في عملية تفريد الجسم الاجتماعي والسياسي الذي تمارس عليه سلطتها. فهذا كان يعني حسب بولنتزاس أن فوكو كان يتجاهل أن الأسس الحقيقية للدولة تقع في علاقات الإنتاج الرأسمالية وفي الصراع الطبقي. وهذه الأسس كانت بالتأكيد تشكل مفتاح الدخول إلى عقر نظرية الدولة الرأسمالية كما كان يقترحها هو بنفسه (EPS: 82). وكان يمكن لفوكو أن يرد، على سبيل الاحتمال، بأن هذه الأعمال الأولى كانت تهتم خصوصاً بتقنيات الإنضباط المتعلقة بتطبيع سلوك الأشخاص الذين لم يكونوا مشاركين مباشرة في عملية الإنتاج الرأسمالية (الذين كانوا، على سبيل المثال، في المنفى أو في المأوى، أو في السجون، أو في المدارس أو في الثكنات) وبأنه كان قد لاحظ كيف أن تقنيات الإنضباط المنطلقة بداية في هذا الإطار، استُعملت تالياً في المصانع من أجل مراقبة تقسيم العمل، وبأن أحد الجوانب الأساسية للتشريح السياسي الجديد كان يتمثل في تقييد الإنسان بجهاز الإنتاج وهذا ما كان يسهِّل إقامة اقتصاد سياسي رأسمالي للوقت قائم على العمل المجرد[2]، وبأن بروز الدولة الحديثة كان بدون شك مرتبطاً بمسألة العلاقات بين "السكان" والأرض والثروة التي عليها كان يَنْكَبُّ علم "الإقتصاد السياسي" الجديد. (أنظر: 1977b : DE2: 203-4; 1978b: DE2: 652-655).

(1) إنَّ الكتب الثلاث الأساسية التي تروي سيرة حياة فوكو لا تشير إلى أي اتصال فكري مهم بينه وبين بولنتزاس، بالرغم من أنهما قاما بالتدريس في Vincennes وأنهما ناضلاً معاً أحياناً (على سبيل المثال بمناسبة لجنة "سفينة من أجل ڤيتنام") (أنظر Eribon 1989, 1994, Macey 1993).

(2) إنَّ تقنيات الإنضباط كانت تُستخدم أيضاً لمراقبة جسم الشغيلة: "إن الأمر يتعلق في العمق ليس فقط بامتلاك أو بانتزاع الكمية القصوى من الوقت بل أيضاً بمراقبة وبإعداد وبتقويم جسم الفرد تبعاً لنسق محدد" (1974: de1).

ثانياً: لقد ميز بولنتزاس فروقات هامة حول مسألة السلطة. لقد لام فوكو على إدعائه بأن ليس للسلطة أساس آخر سوى علاقة السلطة ذاتها وبأنها تستنفذ ذاتها إذن في أساليب ممارستها. كما إنه لام فوكو وتلامذته لأنهم شددوا على مسألة تشتت السلطات على حساب قونتها وتركزها في الدولة وبواسطتها. وهو أصر على التأكيد بأن السيطرة الطبقية ليست متضمنة في علاقة السلطة بصفتها كذلك بل هي تقوم تحديداً على الاستغلال الاقتصادي وعلى مكانة الطبقات المختلفة في مختلف أجهزة السلطة، وعلى الآليات الخارجة عن إطار الدولة، وعلى نسق الدولة ذاته. وهذا يعني، حسب بولنتزاس، أن سلطة الطبقة تكون محددة أولاً بالمواقع المتنافسة (أو المتخاصمة) التي تشغلها الطبقات المختلفة في التقسيم الاجتماعي للعمل. كما أنَّها محددة بأشكال تنظيمها المختلفة واستراتيجياتها المتعاقبة في الحقول المناسبة لصراع الطبقات. (EPS: 44-5, 49, 161-2; PPCS-1: 97, 108-11).

وبالرغم من أن هذا النقد يمكن أن يُطبق على نظريات فوكو الأولى في السلطة في كتاب "المراقبة والمعاقبة"، إلا إنه لا ينطبق على تحليلاته المتأخرة. وذلك لأنه أكد، أولاً، أن عمله حول تقنيات السلطة لم يكن قابلاً للإختزال إلى ميتافيزيقا للسلطة (Pouvoir avec P majuscule). وهكذا من خلال نقده "لماركسية فرنسية معينة تزعم أن السلطة هي بالنسبة لي باطنية النمو وأني قد أكون بنيت دائرة أونطولوجية حقيقية من خلال استنباط السلطة من السلطة" فإن فوكو يؤكد بأنه قد "حاول دائماً فعل العكس" (1978a: DE2: 630). وبطريقة أكثر تحديداً، هو يؤكد أن السلطة تقوم بعملها دائماً انطلاقاً من حالات التفريق الموجودة مسبقاً، وتستطيع تحريك أنماط للعمل وآليات متنوعة، وأهداف منوعة وأشكال مختلفة لعملية المأسسة وللعقلنة (1982; DE2: 1053; 1977b: DE2: 206). وعلى نفس المنوال، لقد زعم أن علاقات السلطة قد تعقدت أو تشوشت في نماذج أخرى من العلاقات (علاقات الإنتاج، التحالف، الأسرة، الجنس) حيث تلعب في آن واحد دور الشارط والمشروط (1977e: DE2: 425). وقد زعم أن نماذج السلطة تتنوع تبعاً لنموذج تمفصل هذه الجوانب المختلفة، أي تارة مع سيطرة مسبقة لعلاقات السلطة والطاعة، كما في أنظمة الإنضباط ذات النموذج الرهباني أو النموذج الاحتجازي

(السجيني)، وطوراً مع سيطرة مسبقة لفعاليات غائبة كما في أنظمة المحترفات أو المشاغل أو المستشفيات، وطوراً آخراً مع السيطرة المسبقة لعلاقات التواصل أو الاتصال كما في أنظمة التعلّم، وطوراً إضافياً مع إشباع لثلاثة نماذج للعلاقة، كما في النظام الإنضباطي العسكري (1982: DE2: 1053-4, cf.1974: DE1: 1486-88). وفيما يتعلق، ثانياً، بسلطة الدولة فإن فوكو، مع استمراره بالإصرار على تشتت السلطات وعلى كون الدولة، مع حضورها الكلي ومع أجهزتها، بعيدة جداً عن تغطية كل الحقل الواقعي لعلاقات السلطة، ولا تستطيع القيام بوظيفتها، إلا على قاعدة علاقات سلطوية سابقة الوجود، إنَّ فوكو سلَّم مع ذلك أيضاً بأن الدولة تستثمر وتستوطن هذه الشبكات السلطوية الأخرى ضمن إطار علاقة شارط/ مشروط تجاه نوع من سلطة ما ورائية تجعل قيامها بوظيفتها ممكناً (1977a: DE2: 150-1)، بالفعل، "إنَّ علاقات السلطة خضعت تباعاً إلى عملية تحول نحو الطابع الحكومي (gouvernementalisées) أي أنها تمخضت وتعقلنت وتمركزت تحت شكل أو تحت ضمانة مؤسسات الدولة" (1982: DE2: 1059-1060). وهذا ما يفسر كيف أن Barret-Kriegel (بارّيه - كريغل) استطاع لاحقاً ملاحظة "أن فكر فوكو فتح الطريق أمام عودة الدراسات حول الدولة والحق" (1989: 222).

ثالثاً، إنَّ بولنتزاس لام تحليلات فوكو على منحها امتيازاً "للسلطة" على حساب المقاومة. السلطة تجوهرت وتحولت إلى مطلق بينما المقاومات ليست سوى ردود فعل ثانوية تجاه السلطة. إذن، إنَّ فوكو لم يستطع تفسير حالات المقاومة. في أفضل الأحوال كان يراها بمثابة نتاج لروح مقاومة عامية طبيعية أولية تحاول التفلت من علاقات السلطة، ولكنها تبقى دائماً قابلة للإندماج في السلطة وتُختزَل بمجرد أن العامة تحدد لنفسها استراتيجية معينة.

أما، حسب بولنتزاس، على العكس من ذلك، فإن حدود السلطة تكون ملتصقة بآلياتها الخاصة. ذلك لأن هذه الآليات تحتضن دائماً وتكثف صراعات الطبقات الخاضعة دون أن تتوصل إلى إدماجها أو إلى امتصاصها كلياً. وبالفعل فإن بولنتزاس ذكّر بأن الصراعات تحتفظ دوماً بالأولوية تجاه مؤسسات السلطة وأجهزتها (EPS: 163-165). ومن جديد، كان يمكن لفوكو أن يرد بأنه كان قد

تخطّي تفسيره للمقاومة بأنها غرائز عامية، بحيث أنَّ عمله حول عملية الإخضاع وحول تكنولوجيات الذات كان قد أوضح القواعد المستقلة التي انطلاقاً منها يمكن أن تنمو المقاومة تجاه السلطة. وهو أكد أيضاً بأن الثورة تستتبع القوننة الإنقلابية لهذه العلاقات السلطوية المتعددة. (1977a: DE2: 150-1).

رابعاً، من الممكن أن يكون فوكو قد ارتكب خطأين إضافيين من خلال تحليله للسلطة. لأنه مع إصراره حصرياً على الوجه القمعي والتحريمي للقانون، من الممكن أن يكون قد قدم فقط الوجه الإيجابي الإنتاجي للسلطة الإنضباطية (للدولة). أما حسب بولنتزاس، على العكس، فإن القانون والدولة ينظمان، كل منهما، القمع وتدابير الرقابة ويهتمان معاً بفعالية بتحديد العلاقات الإجتماعية وبالحصول على دعم الجماهير. وهذه الأخطاء قادت فوكو إلى المبالغة، في آنٍ واحدٍ، بالدلالة العامة للتقنيات الإنضباطية داخل الدولة الحديثة وبدورها الخصوصي كقوة فاعلة وإيجابية تخلق حالة من الخضوع. وهذا يعني بالتالي، بأنه كان قد استهان بقدر الدور الثابت الذي يلعبه العنف والأجهزة القانونية - البوليسية، وكذلك القانون بشكل عام من أجل ضمان فعالية هذه التقنيات. وبشكل خاص، أهمل فوكو الدور الإيجابي الذي يلعبه القانون االدستوري والإداري في مجال قوننة وانتظام ممارسة العنف العمومي المنظَّم، وكذلك، وبطريقة أكثر عمومية، الدور الذي يلعبه القانون الذي يقدم الإطار الذي يسمح بالدفاع عن المصالح بطريقة سلمية وإجماعية. وبالمثل فإن فوكو عندما يدَّعي بأن عملية التطبيع الإنضباطي تمر عبر استبطان أو تبني القمع من الداخل، فهو يهمل الدور غير المباشر للإلزام الذي يتضمن مجموعة الاستعدادات الإنضباطية والأيديولوجية. وهو أيضاً استهان بالأهمية الثابتة للعنف المفتوح في فعاليات الدولة، وهو بالغ، إذن، بالقطيعة التي يشكلها العبور من الدولة الإقطاعية إلى الدولة الحديثة (EPS:84-87).

من جديد، إنَّ انتقادات بولنتزاس كانت تنطبق تحليلات فوكو الأولى حول السلطة ولكنها لم تأخذ(أو لم تستطع أن تأخذ) بالحسبان النبذ أو الرفض اللاحق لهذه المواقف. هكذا فإن فوكو سلَّم بأنه بالَغ في أهمية السلطة الإنضباطية عندما تبنَّى مقاربة نيتشويه للقمع وبدأ، إذن، يهتم "بفن الحكم" (سلوك السلوكات) كوسيلة

لتأمين التواطؤ الفعال بين أتباع السلطة في سبيل الانتظام الذاتي الخاص بهم. وعندما ننظر إلى تحليلات فوكو اللاحقة حول الليبرالية وحول الليبراليين المتزمتين وحول مدرسة شيكاغو على سبيل المثال، نرى بوضوح أنَّه هو أيضاً كان واعياً بأن هناك عملية تمفصل مقعدة وعلاقات تبعية متبادلة بين القمع المباشروالحق الدستوري وتدابير الشرطة وبينت عملية الانتظام الذاتي.

خامساً، لقد رافع بولنتزاس من أجل عدم المبالغة في تقدير دلالة الرباط بين السلطة والمعرفة (الاقتدار والعرفان). من وجهة نظر بولنتزاس، إنَّ المعرفة والسلطة لا تقومان سوى بتكملة وبتقوية الصور الأيديولوجية الأولى والعفوية المنقوشة في نسيج الدولة من خلال علاقات الإنتاج الرأسمالية والتقسيم الاجتماعي للعمل الرأسمالي (EPS: 72). وقد كان يعطي أكثر من فوكو أهمية أكبر للدور العام الذي يلعبه التقسيم بين العمل الذهني والعمل اليدوي (أنظر: EPS: 59-68). وتبعاً لآرائه حول التمييز بين العلم والأيديولوجيا وحول تفضيله لتحليل أنظمة الحقيقة فإن فوكو لم يستطع، في هذا المجال، أن يتقارب مع مواقف بولنتزاس النظرية.

سادساً، إنَّ بولنتزاس يأخذ على تحليلات فوكو كونها في الحصيلة النهائية وصفية، وحتى أسوء من ذلك أيضاً كونها وظيفية. وهو في هذا السياق يستشهد بكتاب "المراقبة والمعاقبة" (SP) حول آلية عمل الاتجاه الاشتمالي Panoptisme كشكل من أشكال السلطة (EPS: 74-5). ومع ذلك فإن فوكو يرد على هذا النموذج من الانتقادات (حتى لو لم يكن الرد موجهاً بالضرورة إلى بولنتزاس) في إطار مقابلتين، حيث يؤكد – ليس بدون إيمان فاسد – بأنه لم يجعل أبداً من اشتمالية بنتام Bentham نموذجاً عملياً لممارسة مثال نموذجي لم يشتغل أبداً. ولكن كان يمكن لبولنتزاس بدون شك أن يجيب بأنه مهما كان الوضع التاريخي لحلم بنتام، فإن فوكو وصف جيداً أصل نسب "المذهب الاشتمالي" كتقنية خصوصية أو كتكنولوجيا، أو كرسم بياني للسلطة الملازمة لكل حقل خصوصي والذي أصبح من مميزات المجتمع الإنضباطي في القرن التاسع عشر، والذي، بالرغم من نسبه المعقد، تمَّ تجييشه لاحقاً في خدمة الرأسمالية الصناعية (أنظر لاحقاً).

سابعاً، لقد أخذ بولنتزاس على فوكو إهماله للأطر أو للقوالب المكانية والزمنية للدولة (EPS: 75-77). ويمكن التسليم بسهولة بصلاحية هذا المأخذ طالما أن الدولة لم تحتفظ أبداً بمكانة مركزية في تحليلات فوكو. ولكن، حتى لو كان ذلك لا يعجب بولنتزاس، يجب أن نتذكر بأن نظرية فوكو لم تكن تهمل المكان أو المجال (أنظر خصوصاً Elden 2001) وكانت تهتم أيضاً بالأبعاد الزمنية لفن الحكم.

أخيراً، ينتقد بولنتزاس مقاربة فوكو لمسألة الاستراتيجية السياسية. فلقد سبق لفوكو أن أكدَّ بأن الانتفاضات الصغرى (المجهرية) لم تكن تستطيع النجاح إلا إذا كان أنصارها يرفضون أن يكونوا ملتحقين بجسم الدولة ويجهدون، على العكس من ذلك، في سبيل تدميرها وقلبها من الخارج. هكذا، كان على الحركات الإجتماعية الجديدة أن تقف أيضاً في وجه كل تبعية تجاه المنظمات السياسية القيادية (على سبيل المثال الأحزاب السياسية) طالما أن ذلك يمكن أن يقودها إلى التجيير من قبل نسق الدولة. حسب بولنتزاس، كان جوهرياً التوليف بين الحركات الإجتماعية الجديدة والنضالات من أجل الديمقراطية المباشرة وبين تغيرات جذرية في المؤسسات التمثيلية الخاصة بنسق الدولة. ولقد كان مستحيلاً، بالنسبة له، التموضع خارج السلطة (الدولة) وذلك لأن النضالات الشعبية لها بالضرورة مفاعيل في الدولة (وعلى الهيئات الأخرى للسلطة) حتى عندما تكون الجماهير موضوعة جسدياً على مسافة من عملية التمثيل (السياسي). وإضافة إلى ذلك انتقد بولنتزاس النزعة الاستنكافية التي كانت تخاطراً بكل بساطة في ترك الميدان حراً أمام النزعة الدولتية.

أما الاستراتيجية التي كان بولنتزاس ينادي بها فقد كانت تكمن في المشاركة بهيئات السلطة من أجل تقوية تناقضاتها الداخلية ونزاعاتها. وذلك لم يكن بالضرورة مرادفاً لإندماج كامل في هذه الهيئات ولا خسارة كلية للاستقلالية. وذلك لأن عملية إدماج الطبقات الخاضعة في قلب هذه الهيئات تتعلق باستراتجيات تختار تبنيها، وهي لاتنتج آلياً من تبني استراتيجياً معينة للمشاركة. وإذا كان هدف هذه الاستراتيجيات صيانة استقلالية الجماهير فهي لن تكون أبداً مندمجة بشكل كامل، ولكن بولنتزاس كان يقول أيضاً إن الجماهير في حالة الكفاح يجب أن تبقى على مسافة تجاه الدولة. ويجب عليها أن تؤسس حركات ديمقراطية مباشرة في

الأساس وشبكات تسيير ذاتي مما يسهل الانتقال الديمقراطي نحو اشتراكية ديمقراطية (EPS: 168-9).

## بعض المشابهات المخفية

الآن، سأتناول المشابهات المخفية بين نتاج بولنتزاس ونتاج فوكو. إنها مشابهات مثيرة جداً للاهتمام وذات دلالة تحديداً لأن بولنتزاس انتقد كثيراً قسماً كبيراً من نتاج فوكو حول تحليل السلطة. ويمكن اعتلام مشابهات في الميادين الآتية: الإثنان يشيران إلى الحضور الكلي للسلطة وللدولة، وهما يؤكدان لزوم السلطة داخل العلاقات الإجتماعية ولزوم الدولة داخل علاقات الإنتاج، ويلامسان العلاقات التعاقبية تحت صورة مصدر أول للمقاومة العامية أو "الطبقية". وفي الختام هما لا يتوصلان إلى تنظير صحيح للعلاقات بين ما يسمياه هما "بالمستويات الدقيقة" (المجهرية) للسلطة وبين مستوياتها الإجمالية (الماكرو Macro).

### الحضور الكلي للسلطة و/ أو للدولة

حسب فوكو، إن السلطة هي متأصلة في كل العلاقات الإجتماعية. وهو يفترض "أن علاقات السلطة ليست في موقع خارجي تجاه نماذج أخرى من العلاقات (عمليات اقتصادية، علاقات معرفية، علاقات جنسية) بل هي ماثلة أو متأصلة فيها" (1976a: HS1: 123-124).

وفي مكان آخر، أكد بأن "السلطة تكون دوماً هنا"، وبأنه لا يمكن التموضع أبداً "خارج" السلطة، وبأنه لا يوجد "هوامش" لحركة أولئك الذين يكونون في حالة القطيعة (DE2: 424). وبالمثل فإن بولنتزاس أكد بأن كل العلاقات الإجتماعية هي علاقات سلطة ونبذ بصراحة "الصورة الطوبولوجية (الهندسية اللاكمية) لخارج جذري" في دراسة العلاقات بين الدولة وبين الحقول الأخرى (EPS: 18, 28-30, 39-44, 49,160-2, 184). وأكد بطريقة أكثر إيحاءً أيضاً "أنّه بهذا المعنى الدقيق لا يمكن التفكير، بعد طرح الدولة، بواقع اجتماعي معين (معرفة، سلطة، لغة، كتابة) يمثل حالة أولى بالنسبة للدولة بل بواقع اجتماعي دائم العلاقة مع الدولة ومع التقسيم الطبقي" (EPS: 44, CF.41-2, 48). وباختصار، بمجرد أن

يكون وجود المجتمعات الطبقية مطروحاً فإن الدولة تندرج في كل العلاقات الإجتماعية.

### رسوم بيانية وأنماط إنتاج

لقد شدد كل من فوكو وبولنتزاس على الوحدة الخفية للعلاقات الإجتماعية والتي تنتج عن شكل معطى للسلطة بصورة أولية. وحسب بولنتزاس، إنَّ القالب الذي يشكل بنية نمط الإنتاج المسيطر ينساب في كل العلاقات الإجتماعية وبالتالي يكون على الدولة تحمل مسؤولية الدور النوعي في استثمار مختلف مجالات السلطة وفي إعطائها دورها الطبقي. أما فوكو، على العكس من ذلك، فقد طوّر مفهوم "الرسم البياني" (Diagramme). وذلك يردنا إلى صيغة خصوصية للسلطة، إلى تكنولوجيا نوعية للسلطة، إلى نمط محدد للسيطرة السياسية (أو للسلطة - الفائضة). هكذا فإن فوكو وضع النموذج الملكي للمجتمع الوسيطي في مواجهة "النزعة الاشتمالية" للمجتمع الإنضباطي. وقد اعتبر أن حلم بنتام بمؤسسة إصلاحية حديثة ذات طابع إنضباطي (le Panoptique) كان يشكل "الرسم البياني لآلية السلطة المردودة إلى صورتها المثالية ... صورة لتكنولوجيا سياسية يمكن ويجب فصلها عن كل استخدام عيني (207 :SP :1975). ولقد وصف عملية بث المشروع الاشتمالي في داخل الجسم الاجتماعي. وبهذا المعنى، يمكن أيضاً العثور على "الشكل - السجن" في المستشفيات، وفي المشاغل، وفي المدارس وفي الثكنات وصولاً حتى أي ميدان اجتماعي. هكذا فإن الرسم البياني الاشتمالي أصبح "المبدأ العام" "لتشريح سياسي جديد" لا يكون هدفه وموضوعه علاقات السيادة، بل علاقات الإنضباط (1975: SP: 210, CF. 217-8, 224-5).

بهذا المعنى، بالرغم من أن فوكو قد شدد على كثرة وتشتت العلاقات التفصيلية (المجهرية) للسلطة فهو أكد أيضاً بأن هذه العلاقات تحرك في أغلب الأحيان نفس القوى ونفس الوسائل ونفس التقنيات الخاصة بالسلطة. وذلك يطرح على فوكو مشكلة مماثلة لتلك التي واجهها بولنتزاس عندما تحدث عن الحضور الكلي لعلاقات الإنتاج . هكذا، في حين أن بولنتزاس يخاطر بإمكانية

اختزال كل علاقة اجتماعية إلى علاقة طبيعية من خلال إرجاعها إلى نمط إنتاج مسيطر، فإن فوكو يخاطر في إمكانية نفي خصوصية مختلف العلاقات الإجتماعية مشدداً على استخدامها لتقنية السلطة نفسها. وفي حين أن بولنتزاس يميل إلى أن يجعل من كل العلاقات الإجتماعية علاقات رأسمالية، فإن فوكو يتجه إلى اختزال العلاقات الرأسمالية إلى علاقات انضباطية (في مسار العمل على سبيل المثال) (1982: DE2, 1051-1057) (حول هذا الاتجاه الأخير، أنظر :Ewald, 1975) (1240-6. وهذا ينعكس في طريقة فهم هذين المنظّرين لحالات النضال أو الصراع. فحسب فوكو، "إنَّ الهدف الأساسي لهذه الصراعات ليس مهاجمة هذه المؤسسة السلطوية أو تلك أو مجموعة أو طبقة أو نخبة معينة بقدر ما هو مهاجمة تقنية خصوصية أي شكل معين للسلطة" (1046 :DE2 :1982). وبالمثل فإن بولنتزاس كان يميل إلى القول بأن الصراعات هي في آخر المطاف صراعات طبقية لأنها تتجذّر في التقسيم الاجتماعي للعمل وتعمل على تحويله (EPS: Passim). هكذا، إذا كانت علاقات الإنتاج الرأسمالية تشكل، حسب بولنتزاس، النقطة المرجعية الأساسية، فإن النقطة المرجعية الأساسية في تحليلات فوكو كانت تكنولوجيا السلطة.

(حول مفهوم فوكو عن الرسم البياني أنظر: Deleuze 1975).

### الذهنيات العامية والغرائز الطبقية

وهناك مشابهة أخرى بين النظريتين تتعلق بمسألة السلطة والمقاومة . لقد كان على فوكو وهو يحاول تفسير المقاومة أن يرتد إلى "شيء ما في الجسم الاجتماعي، في الطبقات، في المجموعات، في الأفراد أنفسهم يفلت بطريقة معينة من علاقات السلطة [...] إنه الطاقة العكسية، المنفَذ (الفلتة) [...] هذا الجانب من العامة" .(1977e,: DE2: 421)

إن هذه الملاحظة تشهد بوضوح على دَيْن تجاه الفيلسوف الجديد أندريه غلوكسمان Glucksman الذي كان قد وضع دور الطاقة العامية الثورية الكامنة مكان دور البروليتاريا والمنظرين الماركسيين. وفي فترة لاحقة، وضع فوكو أساس المقاومة في مجرد الاحتفال بالأجسام وبالملذات بالجمع في إطار خصوصيتها،

وبشكل أكثر عمومية في علوم النسابة وفي المعرفة التاريخية التي تسمح بالربط ما بين السلطة والمعرفة الخاضعة (CF. Lemert et Gillan 1982: 89, 91).

أما بولنتزاس فلم يكن يملك سوى الإزدراء تجاه اللجوء إلى ذهنية الرفض التي تتقارب مع ماهية خارجة بالمطلق بالنسبة لكل علاقة سلطوية نوعية (EPS: 166). ولقد كان يفضل تأسيس المقاومة الطبقية في التناقضات القائمة بين الطبقات المستغلّة وبين الطبقات المستغلة، أي بين تلك المسيطرة وتلك المسيطر عليها. (Eps: 30, 40, 42, 49-50, 162-3, 192-3). ولكن عندما كان بولنتزاس يحاول تفسير أصل هذه المقاومات الطبقية لم يكن جوابه أكثر إقناعاً من جواب فوكو.

حسب بولنتزاس، إن الطبقات الموجودة تحت السيطرة يمكن أن تصاب بعدوى الأيديولوجيا المسيطرة وأن تتبنى بعض المواقف المناقضة لمصالحها الطبقية الخاصة. بالتالي، إنَّ الطبقة العاملة نفسها كانت تتعرض دوماً لمخاطرة الوقوع في شراك السيطرة البرجوازية. ومع ذلك، إنَّ بولنتزاس كان يؤكد بأنه "تحت تأثيرات الأيديولوجيا البرجوازية ذاتها في الطبقة العاملة يبرز دوماً ما كان يسميه لينين "الغريزة الطبقية" (CSCA: 308, CF. 19-20, 36,224). وحسب لينين، إنَّ مفهوم "الغريزة الطبقية" لم يتمتع سوى بقيمة وصفية. وقد حاول بولنتزاس الإتيان بأساس أكثر صلابة للغرائز الطبقية واصفاً إياها بمثابة الإنبعاث الثابت داخل ممارسات الطبقة العاملة لمواجهة بنيوية تجاه الاستغلال في إطار المصنع وتجاه الإنتاج المادي (CSCA: 19, 308). ولكن ذلك كان يعطي انطباعاً بإعادة إحياء الأطروحة الفاقدة للثقة، الإقتصادية النزعة، والغائية التي تعتبر بأن "طبقة في ذاتها" ستنتهي إلى إبراز أو تبني افتراضات أنتروبولوجية تُطَبِّع رد فعل الإنسان ضد الاستغلال والاضطهاد. إن هكذا حجج لم تكن مختلفة كثيراً عن أطروحات فوكو حول ذهنية العامة.

وفي مكان آخر، شدد بولنتزاس على دور الأيديولوجيا الذي قد يحدد حتى الانتفاضات "العفوية" لدى الطبقات الخاضعة للسيطرة. وهذا ما يبدو أنَّه يشير إلى أنَّه من الخطأ الافتراض المسبق لماهية مطلقة "الغريزة طبقية" في المقاومة خارجة عن كل علاقة طبقية نوعية. وذلك لأن المقاومة لا تستطيع أن تكون مفصولة عن

الأيديولوجيا وتظهر إذن على أنها دوماً حادثة ونسبية. ويبدو أن بولنتزاس يسلّم بذلك عندما يكتب أنّه "في سياق صعود الفاشية، إن هذه "الغريزة الطبقية" المقتطعة من الأيديولوجيا الماركسية - اللينينية والمتجابهة مع هذه الأشكال الخاصة للأيديولوجيا البرجوازية الصغيرة (النقابية - الفوضوية، العفوية وعبادة العنف)، إن هذه الغريزة تاهت تحت تأثير هذه الأخيرة (FD: 155). باختصار، بقدر ما يحاول بولنتزاس تجاوز مصطلح الغريزة الطبقية" هو مُلزَم بقبول الحدوث، والنسبية والتغير في صراع الطبقات. وهذا ما يمكن أن يقوده إلى إضفاء الطابع التاريخي على الصراعات الطبقية النوعية، وما قد يجعله يتبنى مقاربة جينيالوجية (خاصة بعلم النَسَب) أكثر قرباً من فوكو. أضف إلى ذلك أن بولنتزاس لم يقترح، بخصوص الحركات الإجتماعية الجديدة والصراعات المختلطة بالصراعات الطبقية، تفسيراً على ضوء "غريزة" المقاومة لهذه الأشكال الجديدة للاضطهاد.

## التنوع المجهري والضرورة الإجمالية

## (Micro - diversité et Macro - nécessité)

إنَّ المشابهة الرابعة تتعلق بمحاولات التوفيق بين التنوع السوسيولوجي - المجهري والوحدة النسبية وبين الرؤية السوسيولوجية الإجمالية للعلاقات الإجتماعية.

إنَّ بولنتزاس وفوكو تبنَّيا التمييز الأصلي نفسه من خلال اهتمامهما على المستوى الميكروسوسيولوجي (علم الإجتماع المجهري) بميادين مؤسساتية سلطوية محددة جداً، ومن خلال تطبيقهما للمستوى الماكروسوسيولوجي (علم الإجتماع الإجمالي أو الجمعي) على أمثلة من المجتمعات التي كانت حدودها حدود دولة - أمة أو دولة وطنية. في هذا الإطار، كانت نقطة إنطلاق فوكو تمثل جمهرة من السلطات المجهرية (الصغيرة أو التفصيلية) ومن تكنولوجيات سلطوية مشتتة. وكان يحذّر من الأحكام القبلية التي تطلق على وحدتها التحتية الغامضة ضمن اطار وضع أول للسيطرة المكثفة وكان ينتقد بشكل خاص الفكرة القائلة بأن مؤسسة مركزية مثل الدولة يمكن أن تكون مهيأة لتوحيدها. ولا شك في أن بولنتزاس، بدوره، كان يأخذ كنقطة

انطلاق وضعاً أولاً للسيطرة المكثفة أي وضع التقسيم الاجتماعي للعمل وصراع الطبقات. وأكثر من ذلك، بالرغم من أنه اعترف بأن العلاقات المختلطة بالصراعات الطبقية تستطيع أن تحيط أو تحصر مجالاً ثانوياً للسلطة وللمقاومة إلا أنه شدد دائماً على روابطها مع صراع الطبقات. وهنا تلعب الدولة دوراً صعباً ومتشعباً لأنها تتدخل في كل الحقول الاجتماعية الأخرى من أجل تخصيصها "بوضع طبقي ملائم"، وتشكل الميدان المركزي لممارسة السلطة في ما يتعلق بكل الصراعات سواء كانت طبقية أ ومختلطة بالصراعات الطبقية (EPS: 48-49).

إن التعارض هنا يكون خادعاً بشكل مزدوج. وذلك لأن بولنتزاس، توصل، من جهة، إلى اعتبار الدولة بمثابة مجموعة من الحلقات السلطوية المتمايزة، ومن الشبكات والأجهزة التي تطبق العديد من السياسات الصغرى (المجهرية) المتنوعة. وبالفعل، إن بولنتزاس، من خلال وصفه لعملية إعادة إنتاج التناقضات الطبقية داخل جهاز الدولة ومن خلال تحديده لآلياتها في الانتقاء البينوي، لم يكف عن جذب الانتباه إلى حالة عدم التماسك الخارقة وإلى الطابع المشوش أو السديمي لسياسات الدولة. (EPS: 146, 149, 229, CF. FD: 336-8, CD: 51-3, 86-7). وذلك يبدو كأنه يؤكد على أطروحة فوكو عن سلطة تكون موضع اهتمام "فيزياء مجهرية للسلطة أكثر مما تعود إلى مبدأ عام للسيطرة الطبقية، كما ينتقد الفكرة القائلة بأن الدولة تجسد بنية سلطوية طبقية مزدوجة". وبالفعل، إنَّ بولنتزاس اعترف لاحقاً أنَّه استدار نحو فوكو في EPS لكي يحاول قطع العلاقة مع الماركسية الدوغمائية في بنيوية ألتوسير. ومعترفاً بأنه تبنى لغة جديدة فقد أكد قائلاً: "أنا ألامس مشكلات جديدة [...] وما زلت في مرحلة الاستكشاف". وقد أضاف: "وفي مناقشة أطروحات ميشال فوكو، خصوصاً، وجدت نفسي منقاداً إلى "تأنيق" لغتي [...]، وشخصياً أنا أميز بين فوكو كعالم معرفة (إبستيمولوجي) ومنظّر شامل للسلطة وبين فوكو كمحلل لممارسات وتقنيات مادية معينة خاصة بالسلطة الحديثة. وفوكو الثاني هو الذي يهمني. [...] إنَّ تحليلات فوكو الدقيقة حول السلطة كعلاقة هي تحليلات قامت بها الماركسية دائماً" (Poulantzas 1978b:8).

على أي حال، تابع بولنتزاس محاولته في تفسير كيف أن السياسات الصغرى

المتنوعة تقود بالضرورة، على المستوى الجمعي أو الإجمالي، إلى السيطرة البرجوازية، وهو جعل من الدولة "حقلاً ومساراً استراتيجيين حيث تتشابك عُقد وشبكات السلطة [...] المعبورة بخطط صريحة غالباً على مستوى محدود حيث تندرج في الدولة، تلك الخطط التي تتشابك وتتحارب، تجد نقاط تأثير في أجهزة معينة ويتم تجاوزها من قبل أجهزة أخرى، وفي النهاية ترسم ما يسمى "سياسة" الدولة، أي خط القوة العام الذي يجتاز المجابهات في داخل الدولة" (EPS: 149). وهذا الخط العام للقوة لا ينتج آلياً من المنطق المؤسساتي لنسق الدولة. كما أنَّه لا ينشأ عن التطبيق الناجح إلى حد ما لرسم شامل لقمم الدولة يمكن أن يكون معروفاً سلفاً (EPS: 36, 149). في الواقع، بالرغم من أن الدولة تناقش أحياناً بشكل علني استراتيجيات وخططاً تصلح لإعادة إنتاج السيطرة السياسية الطبقية، فإن الاستراتيجية الفضلى هي غالباً ما تكون نتاجاً لعملية تنسيق ذات طابع نزاعي بين خطط متضاربة (EPS: 36, 148-50). وبهذا المعنى، إنَّ خط القوة العام هو الناتج المعقد لعملية التفاعل المتبادل بين البنية المؤسساتية للدولة وبين استراتيجيات وخطط نوعية ومتضاربة.

ومن جهة أخرى، في حين أن فوكو اقترح بشكل لا لبس فيه البدء بدراسة خصوصيات الآليات المتنوعة للسلطة على المستويات الأدنى فهو اهتم أكثر فأكثر بالطريقة التي بواسطتها تم استثمار وإلحاق هذه الآليات بآليات أكثر فأكثر عمومية، كما تم إدماجها بأشكال سيطرة شاملة (1976b: DE2: 180-1, cf. 1977a: DE2: 151, 1976a: HS1: 123- 124, 130-133, 1980: DE2: 846-9, 1978c: DE2: 719-23). فهو قد اعترف إذن بأن تشابك مختلف أشكال السلطة "يرسم وقائع سيطرة عامة وبأن هذه السيطرة تنتظم في استراتيجيا متماسكة وتوحيدية إلى حد ما، وبأن الأساليب المشتتة المتعددة الأشكال والمحلية للسلطة تخضع للتصويب والتقوية والتحول بواسطة هذه الاستراتيجيات الشاملة، وكل ذلك يحدث مع ظواهر عديدة من السكون والتباعد والمقاومة، وبأنه لا يجب إذن الاعتماد على واقعة أولى مكثفة من السيطرة (بنية مزدوجة مكونة من المسيطرين من جهة ومن الخاضعين من جهة أخرى) بل بالأحرى على إنتاج متعدد الأشكال لعلاقات سيطرة تكون قابلة للإدماج

جزئياً في استراتيجيات المجموع" (1977e: DE2: 425).

أضف إلى ذلك، وحول هذا النموذج البارز للسيطرة، فقد ذكر فوكو "خط القوة العام الذي يعبر المجابهات المحلية ويربط فيما بينها" (1976a: HS1: 124, paraphrasé dans EPS: 149). ولكي يصف هذا الخط العام فقد استخدم فوكو المفاهيم الآتية: "الهيمنة Hégémonie الإجتماعية"، "مفاعيل التفوق"، "السيطرة الطبقية"، "السلطة العليا أو الفائضة "Surpouvoir"" (على مثال Survaleur، القيمة الفائضة)، "الاستراتيجيا الشاملة"، إلخ، (مثلاً، 1976a: HS1: 122-124, 1977b: DE2: 199, 1977a: DE2: 151, 1977f: DE2: 232, 1975: SP: 224, et 1973: 60).

وهو بالمثل أعطى دوراً مميزاً للدولة بمثابة قوننة لسلسلة كاملة من علاقات السلطة، وبمثابة جهاز تتبلور في داخله الهيمنة، السلطة الماورائية والسيطرة الطبقية أو "السلطة الفائضة" (مثلاً: 1977a: DE2: 148-9, HS1: 121-2, 185-6, 1976b: DE2: 182-184, 1977a: DE2: 151, 1977c: DE2: 303).

باختصار، إن فوكو، وهو يستخلص تشريحه السياسي للسلطة، وصف رزمة منسقة نسبياً من السيطرة تعمل من خلال العلاقات المجهرية في السلطة التي تحقق "الاستراتيجيات الكبرى لجهاز الدولة" (Sheridan 1980: 219; Foucault 1977c: DE2: 303). وذلك يصبح أكثر وضوحاً أيضاً في دراسته لأصل نسب مختلف تقنيات السلطة والتي تميز بين السلطة الرعوية والمجتمع الإنضباطي والحاكمية الليبرالية (Foucault 1978b, 1997).

إنَّ المفارقة في معارضة معلنة للماركسية المبتذلة والتي تترافق مع تبني ضمني للمواقف الماركسية (البولنتزاسية)، هي من نفس مستوى المفارقة التي تجعل بولنتزاس يرفض إبستمولوجيا فوكو ونظريته العامة مع تبنيه تكتيكياً أفكار فوكو المتعلقة بتحليل السلطة.

لذلك استطاع باليبار Balibar أن يقترح "الفرضية" العامة الآتية حول العلاقة بين ماركس وفوكو: "تعقيد استراتيجي [...] يطبع مخططاً عاماً. ولكن مكرر مرات عدة، وفيه يتم العبور من قطيعة إلى حلف تكتيكي بحيث أن الأولى تؤدي إلى نقد

شامل للماركسية "كنظرية"، أما الثاني فيؤدي إلى استخدام جزئي للأفكار الماركسية أو المتوائمة مع الماركسية ، ويمكن حتى الإيحاء بأن هذه الأفكار هي في آنٍ واحدٍ محصورة أكثر فأكثر، وأكثر فأكثر ماركسية خصوصاً. هكذا، بشكل متناقض، فإن التعارض مع "نظرية" ماركس لن يتوقف عن التجذر مع أن التلاقي مع تحليلات ومفاهيم ماركسية محددة يصبح أكثر دلالة. ونضيف أنَّه عندما فوكو يقتبس أكثر من ماركس هذا لا يعني أنَّه استفاد منه أكثر، وأيضاً ليس لأنه قرأه عن قرب أكثر، وجه إليه الانتقادات الأكثر جذرية" (Balibar 1989: 71-72).

ويمكن أيضاً ملاحظة هذه الحركة في مواقف فوكو المتقلبة بخصوص الانتفاضات الصغرى (المجهرية) والصراع السياسي. لأنه مع احتفائه بالتشتت اللانهائي للمقاومات المتناثرة وللانتفاضات المجهرية وجد نفسه لاحقاً مدفوعاً للاعتراف بأن هذه المقاومات كانت بالضرورة مصوَّبة ومدعومة ومعدّلة من خلال استراتجيات تحوُّل شاملة.حسب فوكو، إن المقاومات تحتاج لأن تكون منسَّقة كما الطبقة المسيطرة تنظم استرتيجياتها من أجل ضمان "سلطتها العليا الفائضة" ( أو سيطرتها السياسية) في علاقات السلطة المتنوعة. .(1976a: HS1: 127, 1977b: DE2: 201-2, 1977c, DE2: 306, 1973:60)

إذن يمكننا أن نرى أنَّه يقترب من المواقف التي يدافع عنها بولنتزاس في EPS (الدولة، السلطة، الاشتراكية)، ما يعني أن نقد فوكو الذي يقوم به بولنتزاس في كتابه كان ضعيفاً بالمعلومات أو، على الأقل، كان مبكراً أو عجولاً، نظراً للتحولات الجارية في نظرية فوكو.

هكذا، بالرغم من مسلّماتهما المعارضة منذ البداية لأقصى طرفي الثنائية المتصلة ميكرو- ماكرو(مجهري – جمعي) التي كانا يتصوراها تقريباً بالطريقة عينها فإن بولنتزاس وفوكو يبدوان وكأنهما يتشاطران الحاجة إلى تفسير الوحدة الشاملة لأنساق السيطرة باللجوء إلى قوننة استراتيجية لعلاقات السلطة. وهذا المسار هو في آن واحد قصدي وبدون ذات فاعلة. إنه قصدي لأن كل سلطة تستتبع سلسلة من الغايات والأهداف التي غالباً ما تكون صريحة جداً على مستوى محصور حيث تندر في إطار أجهزة معينة داخل الدولة (1976a: HS1: 123-124) (منقولاً ومكرراً

من قبل بولنتزاس في EPS: 149). هنا يردنا فوكو إلى البرامج العلنية لإعادة تنظيم المؤسسات، إلى إعادة إصلاح المجالات، وإلى إنتظام السلوكات (1980: 847-9). ولكن هذا المسار هو بدون ذات فاعلة لأن حاصل التصادم المتبادل بين السياسات الصغرى المتنوعة لا يمكن أن يُفهم على أنَّه نتيجة خيار أو قرار ذات فردية أو مجموعة أوت طبقة. (أنظر Foucault 1976a: HS1: 123-125, Poulantzas, EPS: 149, 3-32). إنَّ الأمور لاتجري أبداً كما هو متوقع وذلك لأن "[...] في الواقع هناك استراتيجيات مختلفة كانت تأتي لتتعارض، لتتألق ولتصطف فوق بعضها البعض وتنتج مفاعيلاً دائمة وصلبة يمكن فهمها تماماً في إطار عقلانيتها ذاتها، بالرغم من عدم كونها مطابقة لعملية البرمجة الأولى: تلك هي صلابة ومرونة الهيئة (أو الهيكلية) (Foucault 1980: DE2: 847).

وبعبارة أخرى، كما صاغها فوكو في مكان آخر: "إنَّ المنطق ما زال واضحاً تماماً، فالأهداف المقصودة قابلة للتفكيك ومع ذلك يحدث أن لا يعود هناك أحد لتصورها أو عدد قليل من أجل صياغتها" (1976a: HS1: 124).

وبالمثل، بالنسبة لبولنتزاس، إن سياسة الدولة تبقى بالتأكيد قابلة للتفكيك والفهم كحساب استراتيجي، ولكن أيضاً كحاصل لتنسيق نزاعي للسياسات الصغرى والخطط المرحلية العلنية والمتضاربة أكثر من كونها صياغة عقلانية لمشروع شامل ومتماسك (EPS: 33, 149).

## استنتاجات

يبقى هناك فروقات أساسية بين أعمال فوكو وأعمال بولنتزاس استمرت ودامت طيلة مرحلة خصوبتهما الفكرية. إنَّ بولنتزاس، المنظّر الماركسي الملتزم، تأمل ملياً في المشكلات المرتبطة بالنظرية الماركسية، وكان يحاول بشكل خاص استخلاص نظرية في الدولة الرأسمالية وفي سلطة الدولة، وركز انتباهه على نموذج محدد جيداً للدولة، أي الدولة الرأسمالية بدلاًمن التركيز على الدولة الحديثة عموماً، وهو فضَّل دراسة هذا النموذج للدولة بعد تشكله بدلاً من دراسة أصله وفصله، وهو حتى عندما اهتم بموضوعات أخرى ربطها دائماً بطبيعة الدولة بصفتها علاقة

اجتماعية. بالمقابل، إنَّ فوكو طرح جانباً الطموحات النظرية لماركسية معينة كانت تدعي كونها المنهج العلمي الوحيد، ولكنه داعب أحياناً بعض المفاهيم الماركسية وتأمَّل ملياً في الوضعية العشوائية للحقيقة النظرية، ولكنه غيّر طريقته في مقاربة هذه المشكلة على مر الزمن وعبَر سلسلة متعاقبة من القطيعات النظرية المتعلقة بموضوع نظريته وبالمبادئ المنهجية، وركّز جهوده على دراسة أصل نسب (جينالوجيا) الدولة في المجتمعات الرأسمالية السائدة، وفضّل، بشكل عام، الاهتمام بموضوعات أخرى غير تحليل الدولة. على أي حال، بقدر ما كان تحول الاهتمامات النظرية لدى فوكو والتي انتقلت من دراسة الفيزياء - المجهرية للمجتمع الإنضباطي ولتشّريحه السياسي إلى دراسة المجموعات المؤسساتية المرتبطة بعقلانية حكومية نوعية تهتم بالجسم الاجتماعي (السلطة الحية Biopouvoir) في مجتمع رأسمالي قائم، إذن على ضوء كل ذلك يمكن اعتلام اتفاقاً متنامياً، في نتاج فوكو، مع الأفكار والحجج التي يمكن العثور عليها لدى بولنتزاس. وبطريقة عكسية، على قدر تحول الاهتمامات النظرية لدى بولنتزاس والتي انتقلت من محاولة تأسيس علم ماركسي سياسي مستقل إلى دراسة للدولة بصفتها تقليص مؤسساتي لتوازن غير مستقر في القوى الإجتماعية، إذن على قدر ذلك، اهتم بولنتزاس أكثر فأكثر بما يمكن لأعمال فوكو حول السلطة والاستراتيجيات أن يكون لديها ما يناسب محاولته الخاصة في استخلاص نظرية في الدولة.

إنَّ تأثير فوكو على بولنتزاس هو أقوى مما يعترف به أولئك الذين يرون في نتاجه مثالاً عن الماركسية البنيوية. وإن هذا التأثير يذهب أبعد من مجرد غزل بسيط مع لغة فوكو. وذلك لأن فوكو وبولنتزاس توصلا في ذلك إلى تقاسم عدد معين من المواقف الجوهرية حول مسألة السلطة والاستراتيجيا وحول علل الوحدة النسبية للتشكيلات الإجتماعية وتماسكها. وهما لا يتحدثان عن السلطة كما يتم اللجوء إلى مبدأ تفسير خارج إطار العلاقات الاجتماعية النوعية بل يتصورانها على العكس كظاهرة علائقية عليها أن تكون هي ذاتها موضوعاً للتفسير. ومن خلال تطويرهما لهذه المقاربة فقد جذبا الانتباه كل على طريقته إلى الطبيعة الاستراتيجية لعلاقات السلطة وإلى الدور المهم الذي تلعبه عملية تمفصل مختلف أمكنة وطرائق

وعقلانيات السلطة في عملية بسط استقرار (أو عدم استقرار) الأماكن الفردية. وذلك يستبعد كل نظرية عامة في السلطة لحساب سلسلة من الدراسات الجينيالوجية (علم الأنساب) حول التكوين الضروري والحادث للنماذج الخاصة بالنظام وباللانظام الاجتماعيين. ولكن أحداً من هذين المحلليْن لم يعِ المشكلات الناجمة عن الخيار بصفته نقطة إنطلاق للثنائي المتصل ميكرو - ماكرو والذي يتجدد قطباه الأقصيان تحت شكل أمكنة مؤسساتية نوعية، وتحت شكل مجتمع تكون حدوده حدوداً للدولة - الأمة (للدولة الوطنية). هكذا، في حين كانا يشددان على التوالي بين أحد القطبين أو الآخر، فإن محاججتهما كانت تتأرجح. وفقط من خلال إعادة صياغة قطبي الثنائي المتصل اللذين جالا فيهما يمكن استبعاد عدم تماسكهما. ويجب على الإطلاق إعادة طرح مسألة الثبات الضروري لمستوى الماكرو (الجمعي)، والميوعة أو التغير الظاهر لمستوى الميكرو (المجهري). وهذا ما يسمح بتوسيع المجال الذي انطلاقاً منه يمكن تطبيق نماذج تحليلات السلطة والاستراتيجيا التي كان ينادي بها بولنتزاس وفوكو. وذلك يخفف ميل بولنتزاس إلى إرجاع كل العلاقات الإجتماعية إلى سيطرة طبقية ضرورية، كما يخفف ميل فوكو إلى إنكار وجود نظام ماكرو - اجتماعي (اجتماعي - جمعي أو إجمالي) وإبداله بمقاربة إسمية للتنوع على مستوى الميكرو - اجتماعي (الإجتماعي - المجهري أو التفصيلي الدقيق). إن الاستراتيجيات الشاملة تستطيع إذن أن تكون مُعتبرة بمثابة وسائل لاختزال تعقيد العلاقات الإجتماعية ولتثبيتها بطريقة مؤقتة مرحلية ودائماً غير مستقرة. وهكذا استراتيجيات، بصفتها وسائل توصيف وتحديد هوية المجتمعات، تبسِّط، بالضرورة، واقع العلاقات الإجتماعية، وبذلك هي تهمّش التأويلات والاستراتيجيات البديلة. بالتالي، هناك فائض من المعاني والممارسات متوفر دائماً وجاهز للاستعمال في استراتيجيات وعلاقات سلطوية جديدة تستطيع استغلال تعدد فرص التكافؤ في النماذج المسيطرة. إنَّ مقاربة من هذا النموذج تجاه البنية والاستراتيجيات تسمح بتجاوز حدود فوكو وبولنتزاس.

***Bibliographie***


ALTHUSSER L. [1995], *Sur la reproduction,* Paris, PUF.

BALIBAR E. [1989], «Foucault et Marx: La question du nominalisme », *in Michel Foucault philosophe,* rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Seuil, pp. 54-76.

BARRET-KRIEGEL E. [1989], « Michel Foucault et l'Etat de police », *in Michel Foucault philosophe,* rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988, ~euil, pp. 222-227.

DELEUZE G. [1975], «Ecrivain non: un nouveau cartographe », *Critique,* 31, pp. 342-65. ERIBON D. [1989], *Michel Foucault:* 1926-1984, Paris, Flammarion. ERIBON D. [1994], *Michel Foucault et ses contemporains,* Paris, Fayard.

ELDEN S. [2001], *Mapping the present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History,* London, Continuum.

EWALD, F. [1975], «Anatomie et corps politique », *Critique, 31,* pp. 1228-1265.

FONTANA A. and BERTANI M. [2003], « Situating the Lectures », *in* M. Foucault, *«Society must be Defended». Lectures at the College de France* 1975-1976, New York, Picador, pp. 273-93.

FOUCAULT M. [1969], *L'archeologie du savoir,* Paris, Gallimard. *[Archaeology of Knowledge,* London, Methuen] .

FOUCAULT M. [1973], « Notes on a lecture delivered by Fo~cault at

the College de France, 28 March 1973 », translated as « Power and Norm: Notes », in *Michel Foucault: Power, Truth, and Strategy,* Brisbane: Feral Books, pp. 59-66

FOUCAULT M. [1974], « La verite et les formes juridiques » *in Dits et Ecrits I* (Quarto, 2001), pp. 1406-1513.

FOUCAULT M. [1975], *Surveiller et PU~lr,* Paris, Gallimard. [Discipline and Punish, London, Tavistock, 1979)]

FOUCAULT M. [1976a], *Histoire .de la sexualite* 1. *La Volonte de savoir,* Paris, Gallimard *[History of Sexuality, vol* 1 , Harmondsworth, Penguin, 1978].

FOUCAULT M. [1976b], « Cours du 14 Janvier 1976 », in *Dits et EcritsII* (Quarto, 2001),175-189.

FOUCAULT M. [1977a], «Verite et pouvoir, entretien avec M. Foucault» (realise par A. Fontana et P. Pasquino, en juin 1976), in *Dits et Ecrits II* (Quarto, 2001), pp. 140-160. ,

FOUCAULT M. [1977b], «L'reil du pouvoir », *Dits et Ecrits II* (Quarto, 2001), pp. 190-207.

FOUCAULT M. [1977c], « Le Jeu de Michel Foucault (entretien sur *l'Histoire de la sexualitel* », in *Dits et Ecrits II* (Quarto, 2001), pp.298-329.

FOUCAULT M. [1977e], «Pouvoirs et Strategies », *inDits et Ecrits II* (Quarto, 2001), pp. 418-428.

FOUCAULT M. [1977t], «Les rapports de pouvoir passent a l'interieur des corps », in *Dits et Ecrits II* (Quarto, 2001), pp. 228-236.

FOUCAULT M. [1978a], «Precisazione sul potere. Riposta ad alcuni critici », in *Dits et Ecrits II* (2001), pp. 625-634. .

FOUCAULT M. [1978b], «La "governamentalita" », in *Dits et Ecrits II* (Quarto, 2001), pp. 635-657.

FOUCAULT M. [1978c],« Securite, Terrltoire, et Population », *in Dits et Ecrits II*, Quarto, (2001), pp. 719-23.

FOUCAULT M. [1979], *Power, Truth, Strategy*, Brisbane, Feral Books.

FOUCAULT M. [1980], «Table ronde du 20 mai 1978 », in *Dits et Ecrits II* (Quarto, 2001), pp. 839-854.

FOUCAULT M. [1982], « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et Ecrits II* (Quarto, 2001), pp. 1041-1062.

FOUCAULT M. [1984a], *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualite, tome* 2, Paris, Gallimard.

FOUCAULT M. [1984b], *Le souci de soi. Histoire de la sexualite, tome* 3, Paris, Gallimard.

FOUCAULT M. [1994], *Dits et Ecrits, tomes I-IV*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT M. [1997], *«Il faut defendre la societe ». Cours au College de France* 1975-1976, Parts, Gallimard.

FOUCAULT M. [2001], *Dits et Ecrits, tomes I-II*, Paris, Gallimard (Quarto).

FOUCAULT M. [2001], *Power.. Essential Writings*, London, Allen Lane.

GLUCKSMANN A. [1975], *La cuisiniere et le mangeur d'hommes*, Paris, Seuil.

GLUCKSMANN A. *[1977],Les Mafires penseurs*, Paris, Grasset.

JESSOP B. [1982], *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*, Oxford, Martin Robertson.

JESSOP B. [1985], *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy*, Basingstoke, Macmillan.

JESSOP B. [1990], *State Theory: Putting Capitalist States in their Place*, Cambridge, Polity.

LECOURT D. [1972], *Pour une critique de l'epistemologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris, Maspero.

LEMERT C. and Gillan G. [1982], *Michel Foucault: Social Theory as Transgression.* New York, Columbia University Press. .

LENINE V. I. [1917], *L 'Etat et la revolution,Editions* sociales-Editions

du progres. . MACEY D. [1993], *The Lives at Michel Foucault,* London, Vintage. POULANTZAS N. [1971], *Pouvoir politique et classes sociales,* 2 vol.,

Paris, Maspero. POULANTZAS N. [1970], *Fascisme et dictature,* Paris, Maspero. POULANTZAS N. [1974], *Les classes sociales dans le capitalisme*

*aujourd'hui,* Paris, Editions Seuil.

POULANTZAS N. [1975], *La Crise des Dictatures,* Paris, Maspero. POULANTZAS N. (ed.) *[1976],~a Crise deL'Etat,* Paris, PUF. POULANTZAS N. [1978a], *L 'Etat, le pouvoir, le socialisme,* Paris, PUF.

POULANTZAS N. [1978b], «Les theoriciens doivent retourner sur terre », *Les nouvelles litteraires,* 26 Juin, p. 8.

POULANTZAS N. [1979a], «L'Etat, les mouvements sociaux, les par tis », *Dialectiques, 28.*

POULANTZAS N. [1979b], «La crise des partis », *Le Monde Diplo matique,* 26 septembre.

POULANTZAS N. [1979c], «Interview with' Stuart Hall and Alan Hunt », *Marxism Today,* May, pp. 198-205.

POULANTZAS N. [1979d], «Is there a crisis in Marxism? », *Journal of the Hellenic Diaspora,* 6 (3), pp. 7-16.

POULANTZAS N. [1980], *Reperes. Hier et aujourd'hu~* Paris, Maspero. .

SHERIDAN A. [1980], *Michel Foucault: the Will to Truth,* London, Tavistock.

# امتدادات وورثة فوكو في إيطاليا:
# النزعة العمالية
# أو الأوبرانية (Opéraïsme) في الأفق

بقلم: ماركو أنريكو جياكوميللي
**Marco Enrico GIACOMELLI**
ترجمه من الإيطالية إلى الفرنسية:
**Jean Michel GOUX**

*"كما حدث غالباً، إنَّ الاحترام الشكلي للمبادئ - التي تكون غالباً مجمَّدة أيديولوجياً في بُنَى الحزب أو النقابة المهجورة أو البالية - المتجهة إلى احتضان كل شيء في إطار مجرد وكلام بالخالص، هذا الاحترام يصبح عائقاً أمام تنفيذ التجارب الجديدة التي يجب القيام بها" (*).*

إنَّ الأبحاث الأوبرانية كما كل الأبحاث الموجهة بشكل عام نحو تحويل ما هو واقعي تتجه في إيطاليا اليوم إلى الاختفاء. والسبب في ذلك يعود بشكل أساسي إلى صعوبة إعادة تذويت نظريات وممارسات معينة مصبوغة على أنها مهملة أو مهجورة أو بالية بشكل حاسم. إنَّ المقال الحالي كجزء من عمل في طور الإنجاز يود أن يندرج زوراً ضد عملية تطبيع البحث في علم الإجتماع السياسي[1]. إنَّ مراجعنا

(*) D. Montaldi, Militanti politici di base, Einaudi, Torino, 1971.

(1) باستثناء تحقيقات مثل: A. Dal Lago, E. Quadrelli, La città e le ombre. Crimini, criminali, cittadini (Feltrinelli, Milano, 2003). ولمعرفة إلى أي حد كان ماركس قد اعتبر هذه الأداة ضرورية نستشهد بـ: Karl Marx, L'inchiesta operaia. Il significato attuale dell'inchiesta, Laboratorio politico,, Napoli, 1995.

تعود إلى مجموعة التحقيقات التي ينسقها Renato Curcio (ريناتو كورشيو) وإلى ذلك الذي نشر Futuro Antètriore (الفعل الذي يحدث بين الحاضر والمستقبل)[1].

ولن نستطيع هنا استخلاص كل الإشكاليات التكوينية للتجربة الأوبرانية ولا كل فائدتها بالنسبة لإدراك المرحلة الراهنة[2].

سنركز اهتمامنا على النزعة الأوبرانية الإيطالية انطلاقاً من النصف الثاني لخمسينيات القرن العشرين وصولاً إلى سبعينيات هذا القرن. وهذه المرحلة تلتقي مع المسار الذي رسمته صورة "العامل - الكتلة الجماهيرية" (ouvrier - masse) وصورة تحويل المجتمع إلى مصنع (usinification)، والجاري دوماً حتى الآن[3]. إنَّ النزعة الأوبرانية فهمت بمعنى انتهازي معين السياق الاقتصادي - الاجتماعي - السياسي لتلك المرحلة واقترحت مخططات للتدخل نابعة من أعمال التحقيقات المستخلصة علمياً. وبالتالي، إن هذا النموذج للبحث، الموجه نحو عملية فهم وتحويل الواقع يشكل الإرث الجوهري للنزعة الأوبرانية.

إضافة إلى ذلك، ستفحص الطرائق أو الأساليب التي من خلالها يتم الالتقاء أو التقاطع بين الأوبرانية وبين "جينيالوجيا" (علم النسابة) فوكو. إن التحليل الزمني يبين أن الموضوعات الأوبرانية، في فترة أولى، تستبق عمل فوكو بينما في مرحلة ثانية نرى الأوبرانية تستدير نحو فوكو حتى لو كان ذلك تبعاً لمقاربات متناقضة[4].

---

(1) R. Curcio (éd.), L'azienda totale. Dispositivi totalizzanti e risorse di sopravvivenza nelle grandi aziende della distributione, Sensibili alle foglie, Dgliani (CN) 2002; R. Curcio (éd), Il doninio flessibile. Individualizzazione, precarizzazione e insicurezza nell'azienda totale, Sensibili alla foglie, Dogliani (CN) 2003; G.Borio, F. Pozzi, G. Roggero, Futuro anteriore. Dai "Quaderni rozzi" ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell'operaismo italiano, Derive Approdi, Roma, 2002.

(2) بعض هذه الإشكاليات نوقش في حلقة دراسية عقدت في جامعة Bologne (بولونيا). أنظر:
M. E. Giacometti, Tecnica e formazione. Del fascino poco discreto dei "post", 2002.

(3) Cf. A. Negri, Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo, Multthipla, Milano, 1979.

(4) "إنَّ «الأوبرانية الإيطالية» [...] شكل جانباً من تجربتهما (فوكو - دولوز) الذي انقلبا عليه بعد ذلك في خطابيهما والذي يمكن أن يستعاد في جزء منه اليوم". (مقابلة مع A. Negri) في:
G. Borio, F. Pozzi, G. Roggero, Futuro anteriore, op. cit. Pour ce qui concerne le lien avec l'anti-psychiatrie, cf. F. Basaglia-F. Basaglia-Ongaro (éds), La maggioranza deviante. L'ideologia del controllo sociale totale, Einaudi, Torino, 1971 et P. di Vittorio, Foucault e Basaglia. L'incontro tra genealogie e movimenti di base, Ombre Corte, Verona 1999.

لنتذكر بعض الأحداث المهيأة لتثبيت السياق انطلاقاً من الصيغة الآتية لفوكو: "عند حد معيّن يمكن التساؤل عن الفارق الذي يمكن أن يكون قائماً بين أن يكون المرء مؤرخاً وأن يكون ماركسياً"[1].

عام 1954، قدم النائبان الديمقراطيان - المسيحيان Buttè وCalvi (بوتي - كالڤي) اقتراحاً بالتحقيق حول ظروف الشغيلة في إيطاليا. وبينما كانت الأوساط المؤسساتية في اليسار تشكل عائقاً أمام العلوم الإجتماعية الآتية من الولايات المتحدة، كان على المحافظين اقتراح القيام ببحث مرتبط، طبعاً، بالمصالح البرجوازية، ولكنه يستحق الجدارة في إثارة مسألة كانت حتى ذلك الحين تُعامَل مع أحكام مسبقة ألا وهي: مسألة الشرط أو الظرف المادي للشغيلة[2]، وتوالت بعد هذا التحقيق "المتفائل والرسمي"[3] تجارب ذات طابع معاكس متمتعة بوسائل منهجية أكثر تحفيزاً بشكل واضح. وفي عام 1956، ينشر دانيلو مونتالدي Danilo Montaldi نتائج "التحقيق حول منطقة كريمون Crémone"[4]. إنَّ نمطه في مقاربة البحث يرتسم مسبقاً بوضوح من وجهة نظر سياسة وإبستمولوجية بالقدر نفسه. إنه يدشن موقفاً سيتم تحديده بعد ذلك بمثابة الموقف المشارك بالتعارض مع حيادية الباحث المزعومة، وبالاتفاق مع وجهة نظر الفيزياء الكمية (الكوانتية) لدى هايزنبرغ.

ولكن وعي التأثير المتقابل بين الباحث والموضوع المدروس ليس وحده الذي يمنح منهج مونتالدي طابعه الخصوصي. هناك أيضاً اختيار الأفراد (الذوات) المستجوبين وإذن غاية البحث: "إن هذه الصفحات ليست موضوعية بمعنى أنها قد تتطلب القبول بواقع متحرك يتقدم، ليس بدون تعب ولكن بطريقة جدلية، وإنها

(1) M. Foucault, "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode". (1975), in Dits et écrits, 1954-1988, Gallimard, Paris. 1994, t. I,p. 740.

(2) Cf. N. Addario (éd.), Inchiesta sulla condizione dei lavoratori in fabbrica (1955), Einaudi, Torino, 1976.

(3) D. Montaldi, Sociologia di un congresso (1958), in Bisogna sognare. Scritti 1952-1975, Centro d'Iniziativa "Luca Rossi", Milano, 1994, p. 259

(4) D. Montaldi, Una inchiesta nel cremonese (1956), in Bisogna sognare, op.cit.pp.90 sq.

لا تستطيع أن تكون موضوعية إذا تم التنازل عن وجهة نظر خصوصية، [...] أي وجهة النظر الطبقية"[1]. وبعد سنتين من ذلك، ينعقد في ميلانو "المؤتمر الوطني الأول للعلوم الإجتماعية". وراح مونتالدي يحلل غنى هذا المؤتمر وحدوده في Rivista Storicas del Socialismo. مشيراً إلى ازدواجية الأدوات السوسيولوجية: "إن علم الإجتماع (السوسيولوجيا) يعكس وعي المجتمع عن ذاته"[2].

ولكن لماذا تحظى العلوم الإجتماعية، خلال تلك السنوات، بهكذا اهتمام حتى لو كان محصوراً؟ إنَّ مونتالدي والأوبرانيون الآخرون يلحظون بأن تعديلاً بنيوياً يواكب عملية التصنيع، ولذلك هم يستشعرون ضرورة دراسة مميزاتها من زاوية علم الإجتماع السياسي. أو أيضاً، إنهم يدركون المسار السريع للتهفيت الذي ينزع صلاحية المخططات التأويلية الخاصة بالحزب وبالنقابة الشيوعيين: "في الواقع، وحدها مجموعات صغيرة مستقلة بذاتها تنشغل بالإنطلاق من القاعدة (الإقتصادية، السياسية، الثقافية) قبل صياغة هيكل من الأطروحات"[3]. وبعد تبنيه لوجهة نظر لوكاتش في كتابه "التاريخ والوعي الطبقي"[4]، يتساءل مونتالدي: "إنَّ منهج كارل ماركس ملحوظ من قبل غولدمان بمثابة "تحليل جدلي لا تنفصل فيه البتة عمليات الفهم والتفسير والتقييم". إذن يمكن التساؤل كيف أن علم الإجتماع يحظى بهذا القدر القليل من الاعتبار في الوسط"[5].

ومن بين أدوات التحقيق، ستثبت "المقابلة" ذاتها كأحد الأدوات الأكثر استعمالاً وأيضاً بفضل إضافة Pizzorno تلك الشخصية التي كانت مجهولة، كما الكثير من الشخصيات الأوبرانية الأخرى.

فالمقابلة، بفضل حسيتها المباشرة المتزامنة وبفضل ميزتها الدلالية، تسمح بمتابعة أحد أهداف البحث الأساسية: المشاركة المتلازمة مع القاعدة. إنه هدف ماركسي بحق يستهدف الاعتراض على الاستخدام الاستلابي للمعرفة، مضاد في آن

---

(1) Ibidem, p. 91.

(2) D. Montaldi, Sociologia di un congresso (1958), in Bisogna sognare, op. cit, p. 258.

(3) Ibidem, p. 259

(4) G. Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein (1923), DVT, München, 1988, tr. française, Histoire et conscience de classe, Paris, Editions de minuit, 1960.

(5) D. Montatdi, Sociologia di un congresso (1958), in Bisogna sognare, op. cit., p. 279.

واحد للستالينية وللنزعة الإصلاحية: ضد التحويل البيروقراطي للنضال وضد النزعة التقدمية الحتمية، الخطر المزدوج على الفهم الفعال للواقع. وهنا، لا يمكن تجاهل استباق موضوع فوكوني ألا وهو التشوش بين المعرفة والسلطة حتى لو كان الأبرانيون ما زالوا يؤمنون بإمكانية رؤية شاملة للمرحلة مستغلين في ظرف منافس الأدوات المزدوجة التكوين نفسها التي "تخدم" أيضاً العلم البرجوازي[1]. إذن بهذا المنظور يجب قراءة رد مونتالدي على النقد الغرامشي لعلم الإجتماع ذلك النقد المأخوذغالباً خارج سياقه وهو في الواقع موجه إلى النزعة العلموية. إن ذلك يكون مفارقاً إذا تنبهنا إلى الطابع العلموي الضعيف لبحث مونتالدي وللحتمية التي تطبع فكر الحركة العمالية الرسمية في ذلك العصر.

هكذا يبدأ بالانتشار مفهوم "شراكة البحث" (co-recherche) – مصطلح مبتكر من قبل Guiducci، ومركزي في تفكير Alquati ألكواتي[2] في مقابل تاريخ رسمي "مُرتَد" كان يعطي هذه الأولوية لبنزييري Panzieri[3] – وذلك من أجل الإشارة إلى تحقيق موجه نحو القاعدة حيث أن أولئك الذين يشكلون موضوع الملاحظة أي "الملاحظين" يتشاركون، وأثناء تقدم العمل، يتحققون من الفرضيات ويطورونها على أرض النشاط السياسي. "إن شراكة البحث كانت تضع عمال (ومستخدمين وتقنيين ومنفذين) في إطار عمل بحثي تخطيطي على قدم المساواة مع المفكرين والباحثين "الخارجيين" بالنسبة لهذا الوسط العملي المعطى، حيث يتم ذلك "التجذر" قليلاً. [هذا العمل] المكوِّن بطريقة مقابلة والذي كان يصوغ بشكل صريح فرضيات سياسية حول الرباط القائم بين النضال وبين النظرية الموضوعة

---

(1) Cf. M. Foucault, Archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969, en particulier chap. VI; M. E. Giacomelli, ad vocem "Archéologie", in S. Leclercq (éd.) Abécédaire Foucault, Sils maria, Mons, 2004; G. Pomata, Storie di "police"e storie di vita: note sulla storiografia foucaultiana, in aut aut, n° 170-171, 1979.Temoignant du "caractère pendulaire" de certains thèmes, cf. le numéro monographique de aut aut: Potere/Sapere. Materiali di richerca genealogica e interventi critici, n° 167-168, 1978.

(2) Cf. R. Alquati, Per fare conricerca, Calusca, Padova, 1993.

(3) Cf. A. Mangano, Panziere e il 1960: verso una nuova generazione politica, in Ripensando Panziere trent'anni dopo.Atti del Convegno. Pisa, 28-29 janvier 1994, Bibliothèque "Francon Serantini", Pisa, 1994 ; R. Panziere, Uso socialista dell'inchiesta operaia (1965), in Spontaneità e organizzazione. Gli anni dei "Quaderni rossi". 1959-1964, Bibliothèque "Franco Serantini", Pisa, 1994.

على محك الامتحان مما يؤدي إلى أنَّ هذه المعرفة التعبوية (المحركة) كانت تحول العامل إلى مناضل مميز"[1]. إنَّ كلام Alquati لاقى الصدى عند مونتالدي حين قال: "[إنَّ شراكة البحث] تريد أن تكون لحظة في معرفة الواقع بنفس طريقة كونها لحظة في النشاط النقدي- العملي المتجه إلى تغيير هذا الواقع"[2].

أما السيناريو الفرنسي فهو أيضاً مشهود ويفسح المجال لتواصل مكثف مع إيطاليا من خلال ترجمة التجارب والتحقق من التحليلات والمناهج الخاصة بالنضال. إضافة إلى الاتصالات مع هيئات تحرير "الاشتراكية والبربرية" و"المنبر العمالي"، يمكن ملاحظة "المقدمة" التي أضافها مونتالدي إلى النسخة الإيطالية من "صحيفة عامل" لدانيال موتي Mothé[3]. إنه يصر على نضال العامل ضد التايلورية المسيطرة - تنظيم إنتاجي قائم على "التقسيم والعقلنة العلميين للعمل وللتصرف الموفرين للوقت البشري"[4] - هذا النضال الذي ينبع من المشاركة اليومية في النظرية مع "أولوية للممارسة" التي لا تتحول إلى نظرية وإلى نضال سياسي إلا في وقت لاحق. هنا نعثر من جديد على صدى لفوكو حيث يقول: "استخدموا العمل السياسي كمقوي للفكر، والتحليل كمضاعف لأشكال ولميادين التدخل السياسي"[5].

هذه المقاربة تتباين مع togliattisme، أما الانتباه المركز على Lumpen Prolétariat - هذه الشريحة البروليتارية المكونة من "المتسكعين، والسجناء السابقين، والسارقين، والداعرات" - فإنه سيعمق التباعد مع الماركسية الشائعة، هذا التباعد الذي ازداد حدة في السنوات العشر التالية مع الفريق الروماني

---

(1) R.Alquati, Ricordi dell'operaismo politico, in G. Roggero, Materiali di lavoro, polycopié, 2000.

(2) D. Montaldi, Autobiografie dell aleggera, Einaudi, Torino, 1961, p. 15. Autres travaux de grand impact, même éditorial: F. Alasia, D. Montaldi, Milano, Corea. Inchiesta sugli immigrati, Feltrinelli, Milano, 1960; D. Montal di, Militanti politici di base, op. cit.; R. Di Leo, I bracchianti non servono. La lottadi classe nelle campagne pugliesi, Einaudi, Torino, 1961.

(3) D. Mothé, Journal d'un ouvrier, Minuit, Paris, 1959' tr. it. De D. Montaldi, Diario di un operaio 1956-59 Einaudi, Torino, 1960.

(4) .R. Alquati, Camminando per realizzare un sogno commune, Velleità Alternative, Torino 1994, p. 63
نشير هنا إلى أن "الفوردية" Fordisme هي على العكس "متميزة بالتضخيم التدريجي للاستهلاك" (G. Borio. F. Pozzi, G.Roggero, Futuro anteriore, op. cit., p.118) يتبع ذلك أنَّ إعادة التنظيم المنتجة اليوم لا تشكل ما بعد الفوردية بل فوردية زائدة Hyper-fordisme. (أنظر: S. Bologna-A. Fumagalli, Il lavoro autonomo di seconda generazione. Scenari del post-fordismo in Italia, Felrinelli, Milano, 1997.

(5) M. Foucault, Préface à Deleuze-Guattari, "Anti-Œdipus. Capitalism and Schizofrenia", 1994 [1977], in Dits et écrits, op. cit. T. III, p.133.

"الاستقلالية العمالية". وهنا نجد حافزاً لاحقاً لتلازم العلاقة مع العمل الذي قاده فوكو حول "الانحراف" وخصوصاً مع "أنا، بيار ريفيير..." [1].

فلنترك أيضاً التوليف لمونتالدي حيث يقول: "لا يجب على علم الإجتماع الماركسي أن يقتصر على تدخلات نقدية بل عليه أن يعمل كمنهج في ميدان الأبحاث والتحليلات" [2].

## السلطة في المدينة – المصنع

ليس هنا المكان المناسب لمتابعة مراحل هذا التمركز النضالي الذي سيتطور – مع ظروف مختلفة ومع تمزقات ورؤى ارتدادية متناقضة – بفضل Quaderni Rossi وClasse operaia [3]. كما لن ننسى التجارب التي تقع على الحدود بين النزعة الاكاديمية والحالة النضالية كتجربة مجلة aut aut التي يديرها Enzo Paci. هذا الجانب من النزعة الأوبرانية السياسية يشهد مرحلة أولى من إعادة التحول عندما يتم فيه تحليل "المدينة – المصنع". ففي عام 1962، في العدد الثاني من Quaderni Rossi وضع Tronti "افتتاحية" تحت عنوان "المصنع والمجتمع" [4].

ومن جهة أخرى، كانت مجموعة Città Fabbrica تؤكد حالة نضالية متجهة نحو دراسة التنظيم الاجتماعي ذات النموذج المركزي (أو المديني) المتمفصل بمثابة مصنع منتشر على كل التراب الوطني: "تنظيم مدني وطني أكثر تعقيداً [من المدينة الشركة في القرن الثامن عشر Company Town]، كان يدل على الاكتمال الوظيفي لعملية إعادة إنتاج الدورة الإنتاجية الفوردية Fordiste في إطار التراب الوطني" [5].

---

(1) M. Foucault (éd). Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère..., Gallimard-Julliard, Paris. 1973

(2) D. Montaldi, Autobiografie della leggera, op. cit., p.36.

(3) من أجل إعادة بناء أكثر تفصيلاً أنظر: (G. Borio. F. Pozzi, G.Roggero, Futuro anteriore, op. cit., chap.II.) وخصوصاً 58 مقابلة موضوعة في قرص مدمج.

(4) M. Tronti, Operai e capitale, Einaudi, Torino 1971. في هذا النص الأخير نجد موضوعاً للقاء لاحق مع الحركة العمالية الرسمية لأنه يستخلص مقولة "رفض العمل" (Prime tesi, §14).

(5) مقابلة مع A. Magnaghi, in G. Borio. F. Pozzi, G.Roggero, Futuro anteriore, op. cit. دراسات أخرى رائدة ظهرت في مجلتي Metropoli et Luogo Comune في حين اشتهرت في السنوات العشر الماضية: M. Davis, City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles (Verso, New-York-London, 1990) et S. Sassen, Gibal City. New Youk, London, Tokyo (Princeton U.P., Princeton-NJ, 1991).

هكذا تتوضح قراءة "شاذة" للماركسية تكون بمثابة تلقي لمؤلفات ماركس التي لم تعد متصوَّرة كالبنيان المرصوص بل على أنها "عمل منفتح" مضاد للدوغمائية[1]. ومع وضعنا جانباً المسائل التأويلية الملتصقة في كل عمل - وخصوصاً في أعمال ماركس التي يتميز "أثرها التاريخي" Wirkungsgeschichte بالتعقيد إلى حد أقصى[2] - يصبح من الملائم التذكير كيف نشأ، خصوصاً في الوسط الأوبراني، التمايز، المعمول به دائماً، بين الصناعة والمصنع. في الواقع، إنَّ المصنع يحتل مستوى عالياً من التنظيم النسقي إذا ما تم فهمه على أنَّه "المكان الوظيفي والعلاقة الإجتماعية حيث يتراكم الرأسمال ويأخذ قيمته"[3]. وفي هذا المنظار، إنَّ المصنع يتضمن الصناعة.

في السبعينيات، تتجسد النزعة الأوبرانية الإيطالية من خلال "مجموعات" Potere Operaio وAutonomia Operaia التي ليست موضوعاً لبحثنا هنا[4]. ونشير على أي حال إلى أن بعض موضوعات هذه المرحلة الأولى من الأوبرانية - وخصوصاً مرحلة تحويل المجتمع إلى وضع - قادتها إلى الاهتمام بهيئات إنتاجية مشتتة دائماً وبسيرورات إعادة الإنتاج التي تنبع منها. هكذا كان بالإمكان استباق التحليل حول التحول المتنامي للعامل إلى شبه Rhizome (نبتة الجذمور ذات الجذر الأفقي). إنَّ بعض النظرات الحدسية التي ظهرت في Quaderni Rossi وفي Classe Operaia "استعيدت" ليس فقط من قبل الأوبرانية الإيطالية في السبعينيات بل أيضاً في وثائق G.I.P المنسقة من قبل فوكو. ونحن لا ندّعي المطالبة بحق "ملكية"

---

(1) درس A. Ngri الأول: Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui "Grundrisse" (Frltrinelle, Milano, 1979; tr. fr., Marx au delà de Marx. Cahiers de travail sur les "Grundrisse", Christian Bougois, Paris, 1979) s'intitule Grundrisse, œuvre ouverte (avec référence à U. Eco, Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetche cotemporanee, Bompiani, Milano, 1962; tr. fi., L'œuvre ouverte, Points Seuil, Paris, 1990). Cf. aussi M. Cuccorese, Marx tel que Foucault l'imagine, "Actuel Marx en Ligne" n° 6, 2001.

(2) ألا نجد في انطلاقة اللهجة التأويلية في القرن العشرين "أسياد الشك أو الريبة"؟ إنظر:
M. Foucault, Nietzsche,Freud, Marx (1967), in Dits et écrits, op. cit., t. I, pp. 564 sq.

(3) R. Alquati, Nella società industriale d'oggi, Thélème, Torino, 2000, p.138

(4) إنَّ العناصر الأقل أدلجة في "الحركة" سيكملون البحث معاً: أنظرعلى سبيل المثال العدد الأول من Contoinformazione (1973)، مع تحقيق حول Fiat.

فكرية إقليمية بل نشير فقط الى أن بعض النشرات البيبليوغرافية تشهد على إرادة استبعاد غير مبررة من وجهة نظر تاريخية - سياسية.

وما نود جذب الانتباه إليه يتمثل بالآثار أو بالتأثيرات الراهنة لبعض الاستخلاصات. وإنطلاقاً من مقولة المدينة - المصنع فإن تطور سيطرة ما متمفصلة بشكل منتشر ومتفردة يكون دائماً أكثر ظهوراً. وليس صدفة أن يتم في إيطاليا عام 1978 نشر مجموعة نصوص لفوكو تحت عنوان "فيزياء مجهرية للسلطة" (Microfisica del potere)[1]: "لكي يكون هناك ربح فائض يجب أن يكون هناك سلطة دنيا. وعلى مستوى وجود الإنسان نفسه يجب أن يكون هناك هيمنة لسلطة سياسية مجهرية دقيقة تربط البشر بجهاز الإنتاج جاعلة إياهم عناصر في عملية الإنتاج، أي شغيلة"[2]. من هنا يصبح واضحاً أن النزعة اللينينية البارزة في عملية "الإستيلاء على القصر الشتوي" ليست فقط صعبة التحقيق (ستقود إلى أحداث دراماتيكية نتيجة الصراع المسلح)، بل هي جوهرياً غير مفيدة، وذلك لأن القصر قد يكون خالياً مثل الصحراء. على العكس من ذلك فإن أمكنة السلطة بدت مشتتة على الأرض وحاضرة بقوة خفية في عملية التوسط الإجتماعية. إنَّ فوكو يدعو إلى التركيز على المراكز الواقعية الحقيقية للسلطة حيث تتم ممارسة هذه السلطة يومياً في "مجاورة دائماً متنامية بالنسبة إلى الذات"[3]. وفي نفس الإطار، إنَّ هذا المنظور يسمح بتمييز مجالات متغايرة Hètèrotopies خصبة البزور[4] حيث فيها تولد "ضمائر واعية" تعرض أجسامها لنقش الوقائع فيها[5].

---

(1) M. Foucault, Microfisica del potere, Einaudi, Torino 1978. حول ديناميات التحكم بعلاقات إعادة الإنتاج، أنظر: L. Berti, "Al cuore del stato e ritorno", in Primo Maggio, n°11, 1977-78. حول رباط الجسد- اللذة- السلطة، أنظر: فوكو، تاريخ الجنسانية، 1- إرادة المعرفة، وبشكل خاص الفصل الخامس (Gallimard, Paris,1976).

(2) M. Foucault, La vérité et les formes juridiques(1974), in Dits et écrits, op, cit., t. II, P.538.

(3) P.A. Rovatti, Dai bisogni alla nuova razionalità, in aut aut, n° 170-171, 1979, p.8. Cf. K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie(Rohentwurf)1857-58, Dietz, Berlin 1953, p.594, tr. française, Manuscrits de 1857-1858, "Grundrisse", éd.g.-P. Lefebvre, Paris, Editions Sociales, 1980.

(4) M. Foucault, Des espaces autres (1984), in Dits et écrits, ip. cit., t. IV, p.756.

(5) أنظر مفهوم Herkunft المستعاد من M. Foucault, Nietzsche, la généalogie, l'hisitoire (1971), in Dits et écrits, io. Cit., t.II, p.140.

إنَّ هذا التمفصل للسلطة مرتبط مباشرة بهذا المشروع الخاص بالمصنع الشامل في طور التحقق دائماً، إذن، المصنع الشامل ينسق فيما بين الإنتاج وإعادة الإنتاج حيث أن آلية استخراج العمل الحي ترتكز على الجهاز الانضباطي[1].

وبالتالي، فإن التركيز على العمل اللامادي أو على عمل المعرفة يعني حتماً الركون إلى نزوعية مفرطة من خلال إهمال وصاية الرأسمال على العمل. بكلمات أخرى، يتم الحط من قيمة ترتيب الهرميات الإنتاجية تحديداً وعملية التفريق بين ديناميات السلطة، وكما بيَّن Alquati، في الفوردية القصوى تحضر في نفس الوقت أشكال العمل بدءاً بما هو إدراكي وصولاً إلى العبودية[2]. وهذا هو سبب صعوبة العمل السياسي الراهن إذ اختفى ذلك الذي كان يعتبر بحق أو بغير حق بمثابة الذات الفاعلة التي "تجرُّ" كل الآخرين أي الكتلة العمالية L'ouvrier Masse، ولا يمكن استثمارالميزات نفسها لدى الشغيل المفترض أنَّه لا مادي (معنوي). إنَّ المرحلة تتطلب، على العكس، استعادة امتلاك تقنيات التحقيق السوسيولوجي الأساسي المطبقة على الوقائع "الشمولية - المحلية" للمصنع المنتشر، من أجل استعادة سلك الإجتماع المتحول إلى حالة من الصراع والتجزئة بواسطة رأس المال[3].

**تدبير أو امتلاك الذات**

في الخلاصة، إنَّ ما يندرج تحت جدول أعمال اليوم هي موضوعات السلطة والذات.

---

(1) Cf. K. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie (1867), Dietz, Berlin 1991, livre I, chap. V, § 5' tr.fr. Le Capital, Livre I, chapiter V, § 5; M. Foucault, Surveiller et punir. Naissance de la prison, Gallimard, Paris, 1975, en particulier chap. III.

(2) R. Alquati, Lavro e attività. Per una analisi della schiavitù neomoderna, Manifestolibri, Roma, 1997. وخصوصاً II,25، يعارض هذا الرأي أولئك الذين يعتقدون بأن التوجيه أو التحكم في ميدان العمل أصبح ببساطة هامشياً: أنظر M. Hardlt-A. Negri, Empire, Harvard U.P., Cambridge(MA), 2000, tr. française, Empire, Paris, Exils, 2000, et déjà J.-F. Lyotard, La condition postmoderne, Minuit, Paris, 1979, en particulier § 14.

(3) أحياناً، إنَّ مفهوم "إبيستمي épistémé" الفوكوني يمكن أن يبدو تشميلياً. ولكن فوكو يشير إلى أن نتاج مؤلَّف ما ليس كتلة موحدة. هكذا، نحن نفضل تعريفاً "متأخراً" لهذا المصطلح: "مجال انتشار، حقل مفتوح للعلاقات قابل، بدون شك، للوصف بطريقة غير محددة"(فوكو، المراقبة والمعاقبة).

حول المسألة الأولى، تبين أن إبدال النظرية الإنضباطية بنظرية المجتمع الرقابي كان يكشف عن قصر نظر وذلك لأنه يعكس دورة متوسطة المدى أي أنَّه يعكس النوع نفسه من الخطأ الذي وضع في الطليعة البروز المزعوم لمرحلة ما بعد - الفوردية post-fordisme. ويبدو أن سبب هذا الموقف يكمن في فلسفة للتاريخ تتنبأ بتحولات معاصرة مستمرة تكذِّبها الوقائع بثبات[1]. في الواقع، إنَّ آليات الرقابة والتحكم، حتى لو كانت وقائية، تتبع لنسق معقد يقيم، بطريقة سديمية أحياناً، مقاييس ضبط نوعية: "إنَّ مقياس الضبط، ذلك المعيار أو القاعدة للسلوك الذي كنا قد وضعناه في داخلنا، هو الذي يسمح بتشغيل آلية الرقابة أو التحكم العامة. إنَّ آليات الإنضباط تخلق حدوداً. لقد كان فوكو يقول بأن الإنضباط هو مصنع الأخلاقية"[2] وأكثر من ذلك يمكننا الحديث عن عبور سلس إلى آليات انضباط وتحكم جديدة ولكن ليست مجهولة بنيوية. حقاً، إنَّ اللحظتين اللتين تتشكل خلالهما السلطة الإحيائية، لحظة التشريح السياسي للجسم ولحظة السياسة الإحيائية لدى الشعوب، هما بعيدتان عن إمكانية تجاوزهما[3]. وقد يكون على ظهوراتها المعاصرة تشكيل صلب التحقيق، وخصوصاً لأن هذه الهيئات مرتبطة بالضرورة بالديناميات المتعددة للذاتية المعاصرة[4].

وكما ذكّر كورشيو Curcio[5] فإن سيرورة القرار تستتبع علاقة تتمفصل تبعاًلإطار مكاني - زماني إنضباطي. إنَّ المثال الاشتمالي المذكور من قبل فوكو يبقى صالحاً ويلقي الضوء على ميزتين أو خاصيتين أساسيتين: اقتصاد الرقابة أو التحكم وتطبيع العلاقة الهرَمية[6]. وإذا نظرنا إلى ما يجري اليوم فإن هذه "اللا-أمكنة" التي

---

(1) إنَّ نقد هذا النموذج من الرؤية لا يعني الركون إلى الغائية الاستمرارية. أنظر D. Melossi, Discussione a mo' di prefazione: earcere, postfordismo e ciclo di produzione della "canaglia", in A. De Giorgi, Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della mulgtitudine, Ombre Corte, Verona, 2002. وحول هذا النص الأخير أسمح لنفسي أن أنصح بالعودة إلى تقريري في Actuel Marx n°34, 2003.

(2) مقابلة مع: Entretine avec M. De Angelis, in G. Borio, F. Pozzi, G. Roggero, Futuro anteriore, op. cit.

(3) L. Cedroni, P. Chiantera-Stutte (éds), Questioni di biopolitica, Bulzoni, Roma, 2003.

(4) Cf. R. Nigro, Subordination réelle et Pouvoir biopolitique. Autour de Marx et Foucault, "Actuel Marx en Ligne", n°13, 2002.

(5) R. Curcio (éd.), L'azienda totale, op. cit., app. I.

(6) م. فوكو، المراقبة والمعاقبة، III,3. "إنَّ ماركس لا يفسر تاريخ علاقات الإنتاج بل يفسر علاقة تقدم نفسها مسبقاً كتفسير، بما أنها تحضر بمثابة طبيعة" Nietzsche, Freud et Marx (1967), in Dits et écrits, op. cit., t. I, p.564 sq).

تطبع الفوردية - البعدية post-fordisme المزعومة هي تلك التي تتثبت فيها بقوة كبرى ديناميات الإنضباط[1] إذ "مستخدمها" يكون خاضعاً لرقابة انضباطية، لإعتداء يمكن تعريفه بمثابة مفعول "واقي الوجه"، حيث هذه الرقابة تطبع الإدراك الكامن الذي يملكه عنها ذلك الخاضع للرقابة[2].

إنَّ التحقيقات التي قادتها المجموعة الموجهة من قبل Curcio تحققت من أطروحة فوكو التي تعتبر أن الجهاز أو التشكيل هو نظام عرَض أو إيضاح: بشكل ملموس جداً، نصرّ، على سبيل المثال، في العبودية الحديثة جداً، على ضرورة طلب صوري من أجل إمكان التمتع بفترات استراحة فيزيولوجية أثناء دوام العمل. ومن البديهي أن هذه الهرمية في السلطة تتجه إلى الحط من قيمة صاحب الطلب وإلى إلغاء شخصيته وذلك فيما يتعدى الجواب ومهما كان الجواب على الطلب. إنَّ العامل يجد نفسه خارج إطار الإمكانية التأسيسية مهما كانت ضئيلة[3]. وكما يذكر Curcio فإن "الحلول" تكون إما الهروب خارج الجهاز (الفرار، في حالة المؤسسات الشاملة) وإما تفكك أو تحلل الهوية. هكذا يرتسم تعريف أو تحديد الجهاز النيو-حديث nèo-modern، في عدد مهم من أمكنة الإنتاج: "آلات علائقية متعددة التبعية وتشميلية"[4].

هكذا نصل إلى العقدة الثانية القابلة للنقد في تأويل نيغري Negri المتعلق بمصطلح الكثرة. وإذا كان Alquati يشير، من جهة، بهذه الكلمة إلى البروليتاريا الفائقة العدد المنتشرة "في العديد من المراكز المشتتة والمنعزلة عن بعضها البعض وغير المتواصلة"[5] والتي تشكل "في كل مكان الطبقة المنتجة للرأسمال في المجتمع - المصنع"[6]، فمن جهة أخرى، إنَّ مقولة الكثرة متصورة بمثابة ذات - جمعية

(1) Cf.G. Ritzer, The Mcdonaldization og Society. An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life, Pine Forge Press, Newbury Park (CA) 1993.

(2) Cf. M. Augé, Non-lieux, Seuil Paris, 1992.

(3) Cf. L. Mead (éd.), The New Paternalism, Brookings Institution Press, Washington, 1997.

(4) R. Curcio (éd.), L'azienda totale, op. cit., p.92.Voir aussi M. Foucault, Les mailles du pouvoir (1981), in Dits et écrits, op. cit., t. IV, pp.182 sq.

(5) R. Alquati, Nella società d'oggi, op. Cit., p.124. إن نقد "النزعة الديكارتية" لدى الحركة العمالية الرسمية يعود على الأقل إلى M. Cacciari, "Trasformazione dello Stato e progetto politico", in Critica marxista, n°5, 1978.

(6) R. Alquati, Lavoro e attività, op. cit., p.94.

Pluri-Sujet "تسحب أو تجر" طبقة لم يعد هناك معنى في تعريفها كذلك[1]. وفيما يتعدى الطابع النزوعي المفترض الذي تم الحديث عنه ما زال هناك نقص جوهري في التحقيقات المتعلقة بتنظيم العمل في "اللاأمكنة"(الأماكن غير الثابتة أو غير المحددة) حيث يتم استهلاك السلعة أو البضاعة. ويتحقق في ذلك انعقاد دورة الإنتاج - الاستهلاك - إعادة الإنتاج حيث يجد الفرد نفسه مستلباً بشكل جذري[2]. إنَّ العاملين في هذا القطاع الانتاجي خاضعون لديناميات توتاليتارية (شمولية) تتشابه في جوانب معينة مع مؤسسة السجن، وخصوصاً لأنها تميل لأن تكون مندمجة، وذلك لأن هؤلاء العاملين هم في الوقت ذاته مستهلكون[3].

إنَّ شراكة - البحث ستعني اكتساب رؤية أقل أيديولوجية إلى عملية تكوكب الذاتيات المعاصرة في "الواقع اللانهائي المفرد لعالم الحداثة"[4]. وإذا اعتبرنا أن مفهوم الطبقة ما زال قابلاً للاستعمال[5] - نظراً إلى استمرار صلاحية فكر ماركس الذي يعتبر "أن سيرورة الإنتاج الرأسمالي المأخوذة في استمراريتها أو كإعادة إنتاج لا تنتج، إذن، بضائعاً فقط ولا قيمة زائدة فقط، بل إنها تنتج وتؤبد العلاقة الإجتماعية بين الرأسمالي والأجير"[6] - يصبح دوماً أكثر أهمية إدراك عملية تكاثر أو تناسل الحالات الفردية والتي تطبع هذه المرحلة. ومن أجل ذلك سيتوجب على الأدوات "الأوبرانية" (الخاصة بأصحاب النزعة العمالية) الإنضمام إلى الأدوات الجينيالوجية (المتعلقة بدراسة أصل النسب والسلالات) المستخدمة من قبل فوكو.

- من أجل المستقبل: الحاجات

ملاحظة أخيرة: نشهد اليوم بشكل ظاهر استغلالاً أو استرجاعاً سياسياً للحاجات يذهب بعيداً إلى ما وراء تصور السياسات المؤسساتية ومرجئاً إلى أجل غير محدد إشباع المتقضيات المادية على ضوء "منظور استراتيجي" مبهم جداً. وفيما

---

(1) Cf. A. Bonomi, Il trionfo della molttitudine, Bollati Boringhiere, Torino 1996.

(2) قد يكون من الواجب إذن إعادة قراءة و"تحديث" ما كتبه باليبار Balibar في:

L. Althusser et E. Balibar (éds), Lire le Capital, Maspero, Paris 1965, III, 2.

(3) Cf. D. Melossi, M. Pavarini, Carcere e fabbrica, Il Mulino, Bologna, 1977.

(4) مقابلة مع: G. Daghini, in G. Borio, F. Pozzi, G. Roggero, Futuro anteriore, op.. cit.

(5) Cf. G. Borio, F. Pozzi, G. Roggero, Futuro anteriore, op. cit., chap. III.

(6) K. Marx, Le Capital, Livre I, chapitre XXIII fin.

وراء الأناشيد الشعبوية السابقة للانتخابات نشهد انشطاراً ثابتاً يفرض نفسه بين المستوى السياسي وبين مستوى الحاجات، مولّداً حالة من الاستقلالية المتقابلة وحالة من الهرمية تُحدِث حلقة قطع – وصل (ذاتية-) القمع. إذن يمكن النظر إلى ماركس المتعدد والمتفسخ الذي كان أيضاً منظّراً للحاجات والذي كان يراقب "فائض قيمة الاستعمال نسبة إلى تحديدها الطبيعي ولكن أيضاً نسبة إلى تحديدها الاجتماعي. فائض الحاجة نسبة إلى قابلية توقعها اقتصادياً. فائض الحاجة نسبة إلى الاستهلاك"[1]. في هذا المنظور، إنَّ الخطاب المتعلق بالحاجات قد ينضم إلى ذلك الخطاب المتعلق بالرقابة والتحكم. وذلك لأن البرمجة الإجتماعية تستثمر هذا الإطار متخطية الطلب الاجتماعي المتعدد بواسطة نسق من "الاجابات" الموجهة يتفوق على التوسط لمصلحة التحريض والإشباع الديناميكي.

إذن، إنَّ استشراف فرنكفورت يبدو غير كاف، بما أن الحاجات تكون دوماً مستبقة ومراقبة ومنضبطة أكثر. ومن المؤكد أنَّه انطلاقاً من التعاون الاستبدادي الذي حلله ماركس قد يكون من الواجب دراسة هذا الميدان اللاحق جينيالوجيا[2].

إنَّ الفرضية المطروحة للفحص أو التحقق يمكن أن تكون الآتية: إنَّ الرأسمال لا يستبق الحاجة بل يلحق بها، بما أن نظريات وممارسات تنتشر كما بقع الفهد وتدير وتشبع الفائض المتمثل بالحاجات مفسحة المجال "لتاريخ آخر" ما زال في قسم كبير منه موضوعاً للكتابة وللتحفيز. ولكن جدلية الاستباق واللحاق لا يجب أن تنقلب ببساطة – ما قد يشكل حركة هيغلية أيضاً- بل يجب تفكيكها وإعادة إنتاجها بأشكال متنوعة بين سلطات منتشرة ومقاومات.

***"فليستخلص الاستنتاجات، ذلك الذي يقرأ، مواجهاً إياها مع تجارب أخرى ومع ما تبقى من الموقف، وإذا استطاع فلا يتركها محجوزة في دُرج ما" (**).***

---

(1) P. A. Rovatti, Dai bisogni alla nuova razionalità. op. cit., p.5. إنّ إنجاز عملية من هذا النوع سيعني مناقضة "القطيعة الإبستمولوجية" التي يجدها ألتوسير عند ماركس 1845 (Althusser, Pour Marx, Maspero, Paris, 1966). من الطبيعي أن نظرية في الحاجات لن تستطيع سوى أن تكون تعددية وإلا تصبح تحت رحمة شكل من أشكال الزهد الكوني (Cf. L. Melandri, Ascetismo rosso, in L'infamia originaria, L'erba voglio, Milano, 1977)، ولن تستطيع الإفلات من استعادة تعاليم "مدرسة بودابست" راجع: A. Heller, Bedeutung und Funktion des Begiffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx, 1974, tr. française, La théorie des besoins chez Marx, 10/18, 1978).

(2) K. Marx, Le Capital, Livre I, chapitre XIII.

# مبدأ الليبرالية

بقلم: برتران بينوش
**Bertrand BINOCHE**

ليس للصفحات الآتية غاية أخرى سوى الإجابة عن سؤال سهل الصياغة بقدر ما هو صعب الحل، ألا وهو: كيف يتم تعريف الليبرالية؟

طبعاً، من السهل إعطاؤها تعريفاً محض إسمياً مماثلاً، لذلك الذي كان يقترحه شتراوس Straus (ستروس) عام 1949 من أجل وصف بشيء من الإثارة "مذهب المتعة السياسي" الوارد في Le Lèviathan (ليڤياتان)[1]، ولكن نرى جيداً أين تكمن الخطيئة في ذلك. فمن جهة نجد أنفسنا، فعلاً، مسوقين بلا خجل إلى نقض الاستعمال الشائع للكلمة مهما كان مشوشاً، كما علينا الإعلان بكل صراحة على سبيل المثال بأن نفعياً مثل بنثام Bentham ليس "ليبرالياً" وهو الذي يرفض العودة إلى الحقوق الطبيعية للإنسان، وفي الوقت نفسه نصنف "كليبرالي" منظّراً "للسلطة المطلقة" مثل هوبز. ولمَ لا؟ لأن ذلك لا يستطيع سوى الدعوة إلى قبول شكلي فقط للكلمة يعتم على الموضوع الليبرالي أكثر مما ينيره. ومن جهة أخرى نسيء أيضاً التعامل مع الفيلولوجيا (علم دراسة النصوص والوثائق والمخطوطات) ونستخدم الكلمة تكراراً من أجل الإشارة إلى مؤلفين كان من الممكن أن يكون صعباً عليهم فهم ما كان المقصود بذلك. ولمَ لا! ما أهمية الكلمة إذن عندما تكون الفكرة موجودة؟ ولكن، بحق، إنَّ الدال له حقيقته وإذا استبعدنا عنه تاريخه منذ البداية فهذا يعني أننا نسمح لأنفسنا آلياً بكل الأهواء أو التخيلات.

---

(1) "إذا كان- مسموح لنا تسمية ليبرالية تلك العقيدة السياسية التي تعتبر أن الواقعة الأساسية تكمن في حقوق الإنسان الطبيعية في مقابل واجباته، والتي تعتبر أن مهمة الدولة تكمن في حماية أو في إنقاذ هذه الحقوق ذاتها، يجب علينا القول بأن مؤسس الليبرالية كان هوبز".

(Droit naturel et histoire, trad. M. Nathan/ E. de Dampierre, Pàris, Flammarion, 1986, PP. 165-166).

باختصار، إنَّ الأمر يتعلق هنا بإطلاق عملية تمييز أو طبع حقيقية واقعية تكون إذن قابلة للتبرير من الناحية التأريخية الزمنية. ولكن بالإضافة الى ذلك فإن الأمر يتعلق بتحقيق صياغة قيمية بحيث أنها تستهدف صياغة مبادئ تُقاس بتعريفها نسبة إلى النتائج التي تنتج عنها والتي يعود للقارئ ذاته استخلاصها: يعني تلك المبادئ التي توضع على محك العمل.

وأخيراً، يجب توضيح أن السؤال المطلوب الإجابة عنه هكذا، حتى لو كان قد طرح عدة مرات، يستحق أن يكون مطروحاً من جديد وذلك لأن رفض "النيو-ليبرالية" (الليبرالية الجديدة) لا يمكن أن يكون سوى شعار إلا إذا كان لدينا فكرة واضحة عن ذلك الذي يتبع ما يتم الإدعاء برفضه.

إنطلاقاً من وجهة النظر هذه، فإن التحليل الذي قاده فوكو عام 1978 في كوليج دو فرانس والذي نمتلك خلاصته[1]، هو بدون شك تحليل قيّم جداً إذ أنَّه يضع الأصبع على ما ستتم تسميته هنا على أنَّه مبدأ "الحكم أو الحكومة الأدنى" (le moindre gouvernement) الذي يظهر بالفعل كما لو أنَّه على قدر كاف من الأهمية كي يستحق عناء إعادة تأطير عملية إطلاقه وبيانه وذلك من خلال العودة إلى لوك Locke. على أي حال، لكي تجد "الليبرالية" قوامها الخاص بها الذي أتاها في بداية القرن التاسع عشر مع مؤلف على قدر من الصفة التمثيلية مثل Constant كونستان، يجب ترك المجال لتدخل مبدءٍ ثانٍ ألا وهو مبدأ الحكومة التفاضلية أو الحكم التفاضلي différentiel الذي يمكن، شرعياً، هذه المرة تحميل مسؤولية صياغته إلى مونتسكيو Montesquieu. وفقط من المزاوجة بين هذين الإلزامين (impératifs) استطاع الموضوع الليبرالي البروز؛ وهذا يعني، بعبارة مقلوبة، أن أياً من هذين المطلبين أو المقتضيين لا يستطيع لوحده أن يكفي لتحديد أو للإشارة بطريقة ملائمة لما يتعلق به الأمر هنا، إذ أن، لا لوك ولا مونتسكيو كانا منظّرين "ليبراليين".

---

(1) Dist et Ecrits (n°274: rééd, Paris, Gallimard - Quarto, 2001, t II, PP.818-825).

## مبدأ الحكم الأدنى (أو الحد الأدنى من الحكم)

### الليبرالية حسب فوكو

إنَّ شعار الليبرالية، كما اجتهد فوكو لإعادة تعريفه تبعاً لمعطيات جديدة، يمكن أن يصاغ على الشكل الآتي: "إذن لا تحكموا كثيراً (بإفراط)" وهو ليس في العمق سوى الوجه الآخر المقابل للشعار المعروف جيداً (Sapere aude) "كن جريئاً في استخدام فهمك"، أو "تجرأ وكن حكيماً" - أي "توقفوا إذن عن ترك أنفسكم تحكمون" - الذي من خلاله كان كانط يعرّف عصر "الأنوار". ولكن هذه الحكمة يجب أن تُفهَم أولاً على أنها حكمة للعمل وهذا ما يجب بالطبع فهمه بطريقة سجالية. إنها ممارسة عملية مقابل عقيدة أي مجموعة من المبادئ الموزعة في إطار نسق، لا يكون على السياسات الليبرالية سوى وضعها موضع التحقيق بأمانة إلى حد ما. وهي أيضاً ممارسة عملية في مقابل أيديولوجيا معينة لأن القضية لا يمكن أن تكون مجرد رداء تأملي لمصلحة طبيعية قد يكون من الواجب فك رموزه. وهي أخيراً ممارسة عملية في مقابل مثال معين ناظم يتم بذل الجهد من أجل الاقتراب منه بشكل أفضل - وذلك حتى لو كانت الليبرالية استطاعت في ظروف معينة أن تشكل مشروعاً ليوتوبيات معينة: ألا يشكل كتاب "بحث في العدالة السياسية" (1793) لـGodwin (غودوين)، والذي سنتناوله لاحقاً، أحد هذه الأحلام الزائفة؟ باختصار، في مقابل الليبرالية المفهومة بسرعة كهيكل مجرد معطى مرة واحدة يجب وضع "طريقة عمل موجهة نحو أهداف وتنتظم من خلال عملية تأمل مستمرة"، وهذا يعني تكنولوجيا حكومية.

ولكن من بين ممارسات الحكومة هناك العديد من الممارسات الأخرى، ولذلك من المناسب تخصيص أو تمييز تلك الممارسة. ولا يمكن الوصول إلى ذلك من خلال استحضار مبدأ اقتصاد أو توسيع للمفاعيل التي تبحث كل حكومة عن إشباعها بطريقة أو بأخرى، إذ كيف يمكن أن لا نريد أن نكون فعّالين؟ بل سيتم الوصول إلى ذلك من خلال تحديد هوية مبدأ حصر النشاط الحكومي ذاته: "نحن نحكم دوماً بإفراط". وإعلان هكذا مبدأ يفترض بذاته انقلاباً حقيقياً للمنظورات: بدل

الإنطلاق من الدولة ومن التساؤل عن كيفية ممارسة أكثر ما يمكن من الحكم بأقل كلفة ممكنة، سننطلق من الآن فصاعداً من المجتمع متسائلين لماذا نحكم إذن[1]. هكذا، سنصل في ذلك إلى المشاركة في مهمات الدولة الإيجابية والسلبية مع بقاء احتمال أن تكون الثانية الوحيدة بعد كل شيء[2].

ويجب القول عن هكذا ممارسة بأنها لا يمكن أن تُفهم إلا كنقد يلوم فرضاً الممارسات المنافسة لها (بدءاً بالمصلحة العليا للدولة) لكونها تحكم بإفراط، إذ أن الاستغلال الأول للسلطة يكمن في الإفراط بالحكم. ويجب أن نضيف بأن هذه الممارسة هي ملتبسة سياسياً فهي تظهر تارة كمجرد اعتدال في ممارسة الحكم، وطوراً كمعارضة جذرية. ويجب أن نلحظ أخيراً أن هذه الالتباسات تجسدت تاريخياً، في البداية، في الفكر السياسي الإنكليزي لدى معاصري بنتام Bentham.

إنَّ تصور "الليبرالية" بهذه الطريقة كان ينم، حسب فوكو، عن جدارة بديهية تتمثل في التحلل من التمييز المربك والمستمر بين الليبرالية الإقتصادية والليبرالية السياسية، وفي إزاحة النموذجين المطروحين أغلب الأحيان لتحليل الأولى والثانية تباعاً: نموذج السوق أولاً حيث كان ذلك اختباراً حيث يتم اعتلام أفضل "لمفاعيل الإفراط في الحاكمية"، ولكنه لم يكن سبب الليبرالية كما لم يكن سميث هو مؤسسها. والنموذج الثاني هو نموذج العقد. هنا أيضاً لم يكن هوبز Hobbes مؤسس الليبرالية ولم يكن الحق أيديولوجيتها الطبيعية حتى لو كان يقدم حسنات كثيرة جديرة بالفائدة، مثل الاستقرار النسبي (في مقابل فضائل الأمير المتقلبة) أو كونية المبدأ (في مقابل عشوائية مقاييس الاستثناء).

أخيراً، يجب أن نضيف بأن عملية توصيف الليبرالية هذه تبدو وكأنها ظهرت لفوكو كالوجه الآخر الخادع للانضباط: "إنَّ الديمقراطية، أو بالأحرى إنَّ ليبرالية معينة، هي التي تنامت في القرن التاسع عشر ووضعت تقنيات جبرية قصوى شكلت بمعنى ما، الثقل الموازن لتحرير اقتصادي واجتماعي مطروح من ناحية

---

(1) أنظر أيضاً: Dits et Ecrits, t II, PP.1092 et 1193

(2) المصدر نفسه ص 1645.

أخرى. بالتأكيد لم يكن بالإمكان تحرير الأفراد دون تطويعهم"[1]. والحق يقال، إنَّ البداهة كانت هنا نسبية كلياً طالما أنها كانت تفترض مسبقاً حتمية كمية ثابتة من السلطة آيلة للممارسة بطريقة أو بأخرى ومنتهكة فرضاً صلاحية المشروع الليبرالي. ولكن أخيراً، وجد فوكو نفسه قادراً على صياغة تعريف بسيط لليبرالية يسمح بأن نرى فيها شيئاً آخراً غير فتح أو مكسب سعيد، أو غير تبرير متعسف: ممارسة مزدوجة تستحق التحليل لذاتها دون الحكم المسبق على تجانسها الأيديولوجي.

### من سميث إلى لوك والعودة

وبقدر ما نستطيع إثبات هذا النوع من الأمور فإن واجب أو إلزام الحكم الأدنى أو الأخف يظهر بحرفيته لأول مرة عام 1773 في عظة أو خطبة Jonathan Shipley الموجهة إلى المستعمرات الأميركية[2] والتي تصف هذه المستعمرات على أنها "تجربة فريدة تكشف للعالم حالات الكمال والسعادة التي سيصل إليها البشر بشكل طبيعي إذ تم تركهم يستخدمون حيطتهم الخاصة في سبيل مصلحتهم الخاصة" (صفحة 301). فإذا كانت الحكومة البريطانية في المستعمرات تستحق الإعجاب فهذا يعود إلى أنها شجعت هذا الاختبار الذي تقفز نتائجه اليوم أمام أعين الجميع. حتى ذلك الحين كان الازدهار والبساطة يقترنان في أميركا الشمالية لصالح الدين الحقيقي، وفي هذه الأوقات المضطربة – حفلة الشاي Tea Party ستكون في كانون الأول من السنة ذاتها – من المناسب الحفاظ على الرأس البارد: "أثناء أيام الوفاق السعيدة بسبب اعتدالنا الوطني من جهة وبسبب حكمة وأحياناً إهمال وزرائنا من جهة أخرى، عهَدنا إليهم (المستوطنين) لاعتبارات عديدة، الإدارة الكاملة لشؤونهم، والنجاح الذي حققوه كان يجب أن يكون بالنسبة لنا دليلاً خالداً أبداً على أن فن الحكم الحقيقي يكمن في عدم الإفراط في الحكم" (ص313).

وإذا أرادت الحكومة الإنكليزية الاحتفاظ بمستعمراتها التي من الواجب أن يكون تحريرها مؤجلاً لمصلحتها (ص314–315) فيجب عليها إذن أن تحكمها بالحد

(1) Dits et Ecrits, t II. P.911. aussé: "الإنضباط هو الوجه الآخر للديمقراطية"، أنظر أيضاً: tI, P.1590

(2) The Works of the Right Reverend Jonathan Shipley, London, T. Cadell, t II, PP. 295-327.

الأدنى a minima. بالطبع، إنَّ Shipley (شيبلاي) ليس مُنشقّاً ولكنه كان واحداً من ثلاثة أساقفة أنغليكان وحيدين في دعم قضية المستعمرات[1] ولن نتعجب إذن، بعد مرور ثلاث سنوات، من أن أحد أبطال الإنشقاق Richard Price يذكره بالمديح في إطار مرافعة قوية لصالح الاستقلال: "إنَّ كل حكومة، بما فيها تلك الواقعة في حدود دولة، تصبح استبدادية بمجرد أن تمارس سلطة غير نافعة ومجانية، أي أنها تتجاوز ما هو ضروري بالمطلق للحفاظ على السلم ولضمان أمن الدولة. وهذا ما سماه كاتب ممتاز "الحكم بإفراط"[2] وذلك يجب أن ينتج عنه دائماً" إضعاف الحكومة بجعلها وقحة ومنفرة"[3].

إذن قد يكون من الخطأ التقليل من أهمية الأصول الثورية والانشقاقية لهذه الحكمة: في البدء يتعلق الأمر بشعار تحريري يستهدف الدفاع عن الأقليات التي، من هذه الجهة للأطلسي أو من تلك، تطلب في البداية أن يُسمح لها بأن تعتني هي بذاتها ببعض مصالحها الخاصة. إنَّ مبدأ الحكم الأدنى أو الأقل يعني قبل كل شيء: لا تحكمونا إذن حيث نستطيع جيداً وحتى بشكل أفضل أن نقوم بذلك بأنفسنا. وحيث نستطيع ذلك، وإذن حيث يجب علينا ذلك فهذا ليس أولاً في الحقل الاقتصادي ولكن في حقليّ الدين[4] والتربية.

في الواقع، لنعد إلى بريستلي (Priestley) حيث أن كتابه "محاولة في المبادئ الأولى للحكم" (1768)[5] يهتم بتبيان أنَّه فيما يخص راحة نفسي وتربية أطفالي تجد الحكومة نفسها منزوعة من كل حق في التدخل إيجابياً لسبب بسيط وهو أني أعرف أفضل منها ما يناسبني من هذه الناحية: "بهذين الأمرين تتعلق كثيراً سعادة الحياة البشرية، ولكنهما يبدوان لي ذات طبيعة تجعل من الفائدة التي نجنيها منهما مضمونة

---

(1) Cf. P. Langford, "The English Clergy and the American Revolution", in E. Hellmuth (èd). The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century, Oxford U.P., 1990, P. 276.

(2) هنا يرجع Price إلى "إرشاد" Shipley.

(3) Observations on the Nature of Civil Liberty (1776), part II, sct 3 (in Political Writings, Cambridge U.P., P.46).

(4) أنظر: M. Lacub/ P. Maniglier, "Laissez-nous nos charlatans", Le Monde, 3 décembre 2003.

(5) طبعة 1771 Cambridge UP, en 1993 dans Political Writings.

أفضل إذا كانا يتعلقان بالأفراد مما إذا كانا من مسؤولية الدولة، وإذا كان من الممكن تبيان ذلك فليس هناك من ضرورة للبرهان بأنه ليس من صلاحية القاضي المدني التدخل بهذا الموضوع"[1].

وفي المقابل، مجرد أن يتعلق الأمر بطلب العدالة للذات يكون من المناسب تحويل هذا الأمر إلى الحكومة التي ستعرف الدفاع عني أفضل مني: "إذا كنت ضحية لظلامة وعاجزاً عن الحصول على تعويض معين بنفسي أطلب المساعدة من جيراني ومن معارفي، وهناك حالات يمكن أن تطرأ حيث كلما أستطيع الحصول على دعم كلما سيكون ذلك أفضل قيمة" (I, p.30).

في هذا المنظور، إنَّ حقوق الإنسان الطبيعية هي في العمق جدارات (أو كفايات أو طاقات) مع كل الالتباس الذي يصاحب هذه الكلمة بالفرنسية والذي يجعل منها سلطة مأذونة بالقانون وفي الوقت نفسه قدرة أو استعداداً ناتجاً عن فعل معرفة. إذن، إنَّ المعيار الذي يسمح بتمييز الحقوق القابلة للاستلاب عن تلك غير القابلة للاستلاب يوجد، فعلاً، في الأهلية لضمان التمتع بها من قبل الشخص ذاته، ويمكن لبريستلي أن يكتب: "أعتقد أنَّه لا مجال في هذه الحالة [حالة التسامح] لإقامة فرق بين حق وحكمة تدخل [القاضي المدني]"[2]. إنَّ توماس بين Paine سيقول ذلك لاحقاً في نص مشهور يعود إلى عام 1971: "إنَّ الحقوق الطبيعية التي يحتفظ بها الإنسان هي كل تلك التي تكون بالنسبة لها سلطة التنفيذ تامة في الفرد كما الحق نفسه" – على سبيل المثال، الدين. بالمقابل، "إنَّ الحقوق الطبيعية التي لا يحتفظ بها هي كل تلك التي تكون بالنسبة لها سلطة التنفيذ عاجزة بالرغم من أن الحق تام في الفرد" – على سبيل المثال، الحق في أن يكون المرء قاضياً في قضيته الخاصة[3].

إذن، الحكومة مأذونة في التدخل ضمن الحد الدقيق حيث تتمتع بحقوق طبيعية أصلاً استلبها منها الفرد الذي لم يكن يستطيع التمتع بها لوحده. وسنلاحظ أنَّه حين كتب Paine ذلك كان فيشته Fichte يبحث في القانون الأخلاقي عن معيار

---

(1) IV, P.39. Cf aussi VI, P.64.

(2) V, P.56.

(3) Les droits de l'homme, trad. modifiée, Paris, Berlin, 1987, P.99.

مماثل تماماً للتحديد démarcation[1].

هنا، يجب أن نعود درجة إلى الخلف. إنَّ هذه الأطروحة المنشقّة كلياً، أي الدينية، والتي تعتبر أن على الحكومة أن تترك للفرد الحقوق التي يعرف أن يتكفل بها أفضل بنفسه والتي لم يستطع أبداً التخلي عنها بشكل معقول، هذه الأطروحة كانت تحدد عصب محاججة لوك في أول "رسالة حول التسامح" (1689): إذا كان على القاضي أن يتسامح في تنوع الممارسات الدينية فذلك أن الشخص يكون أجدر منه في تحديد ما يكون قابلاً لضمان سلامه أو راحته بشكل أفضل. ولكن يجب أن نضيف فوراً أن هذا الزعم كان في آن واحد ناقصاً وملتبساً.

إنه ناقص لأنه كان يجب دعمه بحجة مساعدة: فمن خلال تحديد ما يراه مناسباً ليضمن سلامه وخلاصه بشكل أفضل فإن الفرد الخاص "لا يهدد إزدهار الغير"[2]. وبعبارة أخرى: إنَّ كفاءته فيما يخص الما-وراء تكون حيادية بالنسبة للعالم الأرضي، ولذلك فإن الدولة لا تملك أية حجة صالحة للتدخل. ويمكن إدراك ذلك أفضل بشكل معاكس: بمجرد أن يكون للخيار الديني المعتمد تأثير على الخير العالم المشترك - هكذا، عندما يأمر مثلاً البقاء أو بالتضحية بالأطفال (ص57) - فإن القاضي له الحق والواجب في منعه. ولحسن الحظ "أن هكذا أمثلة هي نادرة في أي كنيسة" (ص79) بحيث أن الأمر لا يمكن أن يعدو سوى بعض الحالات الشاذة العاجزة عن تدمير القاعدة العامة.

أما بالنسبة للإلتباس فيمكن ملاحظته جيداً إذا تساءلنا، بالعودة إلى الحجة الأصلية، كيف يمكن بالضبط أن يقال عن الفرد الخصوصي أنه "أجدر" من السلطة المدنية في تحديد العبادة الكفيلة بجعله يحصل على أمانه. هناك، بالفعل، إجابتان تختلطان عند لوك سيتكفل التقليد اللاحق بفصلهما عن بعضهما البعض.

الإجابة الأولى تلتمس الوضوح الكامن بشكل طبيعي في المصلحة: "(...)، لذلك لا أستطيع أن أتبع بدون خطر هذا المرشد الذي يمكن أن يكون مثلي جاهلاً الطريق القويم والذي لا يمكن أن يكون أكثر مني مهتماً بأماني وخلاصي"[3]. من

---

(1) Dans la Contribution de 1793, introd., I (trad. Barni, Paris, Payot, 1974, PP.94-95).

(2) Trad. Polin, Paris, PUF, 1995, P.71.

(3) P.43. Voir le texte de la Seconde lettre sur la tolérance cité par J. F. Spitz dans son édition de la permière, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, P.228 n.32.

هذه الوجهة فإن الأمر ذاته يسري فيما يتعلق بالثروات أو بالصحة إذ أن القضية هي بالضبط قضية خاصة: "فعندما يتعلق الأمر بقضايا وبثروات بيئية خصوصية أو بصحة الجسم فكل واحد منا له مطلق الحق في تقرير ما هو في مصلحته ومسموح له اتباع النهج الذي يبدو له الأفضل تبعاً لحكمه الخاص" (ص 35). إذن، لا أحد سيعتني بثروة وبصحة وبأمان شخص ما بشكل أفضل من الشخص المعني ذاته. ويمكن أن نضيف أنَّه فيما يخص الأمان من المهم جداً أن لا يترك الشخص المعني العناية به للغير وذلك لأن الخطر يكون أعظم: "(...) إذا أمرني الأمير سأجعل نفسي تاجراً وذلك لأنه في حالة النجاح العاطل سيكون قادراً بما يكفي كي يعوض خسارتي، بطريقة أخرى، في المحروقات وفي العمل الضائع في تجارتي، (...). ولكن الأمر لا يجري على نفس المنوال فيما يتعلق بالحياة المستقبلية. فإذا تصرفت بشكل سيء وإذا فقدت كل أمل فإن القاضي لن يكون قادراً بأي شكل على تعويض خسارتي وعلى تخفيف ألمي أو على أن يعيد اليَّ كلياً أو جزئياً ما أُخِذَ مني"(ص41).

وفي مكان آخر يذهب لوك مرة ثانية إلى تصحيح المشابهة نفسها. ولكنه سيقوم بذلك ملتمساً حجة متمايزة جداً تضع مكان وضوح المصلحة الإخلاص أو الصدق الملتصق طبيعياً بالإيمان: "أنا أستطيع أن أعتني في مهنة أكرهها، وأستطيع أن أشفى بفضل أدوية لا أثق بها، ولكني لا أستطيع النجاة بواسطة دين لا ثقة لي به ومن خلال عبادة أكرهها. (...) ومع أننا نستطيع التشكيك بالدين، هناك شيء أكيد على الأقل هو أن أي دين لا أعتقد أنَّه حقيقي لا يستطيع أن يكون بالنسبة لي حقاً ولا مفيداً"[1].

إذا كان تدخل الدولة ممنوعاً هنا، فذلك لأنه، فرضاً، لا يستطيع أن يتم إلا بالقوة ولأن هذه القوة لا تستطيع توليد الاعتقاد الذي بدونه يكون الأمان أو الخلاص بعيد المنال. هنا نحن أمام أطروحة أساسية لدى مؤيدي التسامح والإصلاح والذين يتبنون قول القديس بولس: "كل ما لا يسلك طريق الإيمان فهو خطيئة"[2].

---

(1) Trad. Polin modifieè, P.47.

(2) Rom, XIV, 23.

يمكننا بدون شك اعتبار الحجتين الواردتين في "رسالة 1689" متواتمتين: إذا كنت الأكثر سهراً على أماني الخاص، فذلك لأن أحداً لا يستطيع الإيمان عني (أي يكون مقتنعاً بدلاً مني) وأنه بعد كل شيء فإن الأمر المتعلق بالأمان والخلاص لا يجري في النهاية كما بالنسبة للثروة وللصحة. ولكن الجيل القادم سيعمل على فصلهما وسينتج عن ذلك تبريران، مختلفان كلياً، لمبدأ الحكم الأدنى أو الأقل. (الحد الأدنى من الحكم).

التبرير الأول يطرح نفسه بمثابة المتغير الاقتصادي وهو بالطبع في مركز "تحقيق" سميت عام 1776: الإنسان هو في ماهيته كائن تبادلي، وإذا كان عليه السهر بذاته على هذا التبادل فذلك بقدر ما يتعلق الأمر بمصلحته التي لا يستطيع أحد الحكم عليها أفضل منه: "ولكن قد يتوجب دائماً على القانون أن يعهد إلى الناس العناية بمصلحتهم الخاصة بما أنهم، في وضعيتهم المحلية، يكونون عموماً قادرين أن يحكموا في ذلك أفضل مما يمكن للمشترع أن يستطيع"(1). وبدون شك يجب ملاحظة أن الحكمة المذكورة أعلاه قابلة للسقوط لأن المصلحة المزعومة يمكن أن يساء فهمها من قبل ذلك الذي تكون مصلحته: إنَّ الوجيه أو النبيل الريفي اليوم يقدر مصلحته، مثلاً، ببصيرة أقل مما يقوم به الصناعي (أو صاحب المعمل)، أما السيد الإقطاعي فقد اشترع بما يتناقض مع أهدافه الخاصة(2). هل سيقال أن هذا العمى هو خاص بالمصالح العقارية؟ لا شيء أقل تأكيداً: "تلك هي في الواقع الثقة العبثية التي يملكها تقريباً كل الناس حول قدرهم الخاص وتتمثل بالإعتقاد في أن قسماً كبيراً جداً من الرأسمال يميل إلى الذهاب بذاته إلى أي مكان حيث احتمال النجاح يكون الأضعف"(3). إنَّ الأنانية لا تجعل دوماً المرء ذكياً. والحال، مهما كان السبب، من الملاحظ أن الدين، الذي لم يتحدث عنه أبداً كتاب "تحقيق حول ثروة الأمم"، له علاقة بهذا العجز لدى الأشخاص عن تحديد ملائم لما قد يكون أكثر فائدة لهم، في حالات معينة تبقى قاعدتها العامة قيد البحث: "إنَّ

---

(1) Enquéte… IV, 5 (trad. P. taïeb, Paris, (PUF, 1995, t. II, P.600, voir l'exemple du marchand de blé, P.604 et II, 3, t.I, PP.286 et 3'4.

(2) Ibid, I, 11 (t. I, P.297) et III, 2 (t. II, P.449). voir aussi l'exemple du fermier en V, 2 (t.III, P.967).

(3) Ibid, IV, 7 (t. II, P.643).

القوانين المتعلقة بالبذور يمكن أن تقارن في كل مكان بالقوانين المتعلقة بالدين. إنَّ الناس لهم مصلحة قوية جداً في ما يلامس بقاءهم في هذه الحياة أو سعادتهم في حياة مستقبلية، لدرجة أن الحكومة يجب أن تخضع لأحكامهم المسبقة وأن تقيم النسق الذي يؤيدونه وذلك من أجل الحفاظ على الاستقرار العام"[1]. هنا، كل شيء يجري كما لو كان الطابع الطارئ للمشكلة (الأمان أو البقاء) هو الذي يولّد تقويمات لا عقلانية تماماً ومع ذلك مقتنعة جداً لدرجة أن الحكومة تضطر للتراجع عن تصويبها. إذن، الدين يشوش التميز الطبيعي للمصلحة وفي الوقت نفسه يثير هذه المصلحة بطريقة غير معقولة: بدون شك هذا ليس ضمانة للوضوح، وإذا كان صادقاً فذلك يكون كما الكثير من الأحكام المسبقة التي لا تحمل معها أي نوع من الأمان أو الخلاص. بكلمات أخرى: كل شيء يجري كما لو أنَّه يجب تمويه الأصول الدينية من أجل التفكير بالعقلانية الإقتصادية.

ولكن يجب الاعتراف أيضاً بأنه كان على الأطروحة البدائية، من خلال انتقالها إلى الحقل المادي للتبادل، أن تجد نفسها مدعومة بشكل مختلف تماماً. وبالفعل، كان من المستحيل هنا الإدعاء بأن القرار الفردي قد لا يتمكن، بشكل عام، من التمتع بأي تأثير على مصلحة الغير.إذن، كان من الواجب اكتشاف نقطة ارتكاز أخرى وإلا جعلنا ما أخرجناه من الباب يعود من النافذة وهذا يعني ضرورة تدخل المؤسسة السياسية بإيجابية وبثبات.

ولكن أين نكتشف إذن نقطة الارتكاز هذه إذا لم يكن في الأطروحة التي تعتبر بأن ما يسمى بالقرار الفردي يضطر، بطبيعة الأمور، غالباً على الأقل[2]، أن يتآلف من تلقاء ذاته مع قرارات الآخرين؟ إنَّ اليد الطولى المشهورة والخفية تتدخل هنا تحديداً وبالتالي فإن الانتظام الذاتي التقريبي في التجارة يحل مكان اللامبالاة المدنية العادية في الخيارات الدينية. هكذا فإن الحجة المساعدة وحدها التي تتبدل: إنَّ الشخص المفرد يبقى أجدر من الدول ولكنه يتفق عفوياً من الآن فصاعداً مع

(1) Ibid, IV, 5 (t. II, P.611).

(2) Cf. F. Vergara, Introduction aux fondements philosophiques du libéralisme, Paris, La Découverte, 1992, P.132.

مواطنيه. من هذه الوجهة، إنّ إثبات وجود علاقات ضرورية للعمل في العالم الأخلاقي ليس أولوياً إذ ليس انطلاقاً منه يجب استنباط مبدأ الحد الأدنى من الحكم أو الحكم الأدنى، بل على العكس، يجب الإنطلاق من هذا المبدأ، ومن خلال نقله إلى الدائرة الإقتصادية نعثر، تحت شكل من الأشكال، على قناعة الأنوار الكبرى بأن الشؤون البشرية أيضاً لها قوانينها وتطيعها إلى حد ما.

والحال، من الواضح في المقابل أن "الموت الرحيم" للحكومة[1] لدى غودوين Godwin يستند بكليته على واجب الصدق أو الإخلاص الذي يخصص له كتاب "تحقيق حول العدالة السياسية" فصلاً كاملاً (IV,6). أولاً، الصدق هو الشرط الضروري مطلقاً، مع أنَّه غير كافٍ، لكل عمل فاضل: أنا لا أستطيع التصرف بطريقة فاضلة إلا إذا قمت بعملي في إطار قناعتي الكاملة بالعمل لمصلحة الجميع - ولكن "لا قيمة للقصد إلا إذا قاد إلى المنفعة" (II, 4 ,P.190). من هذه الوجهة فإن غودوين - لأن كل عمل هو أخلاق-[2] يبْسُط على كل عمل واجب الصدق الذي كان التقليد المنشق يحصره بالحقل الديني. ولذلك، بالمقابل، فإن كل إلزام خارجي يكون مفسداً. إنَّ خطأ لوك، Sidney سيدناي، وPaine باين يكمن في أنهم لم يذهبوا في محاججاتهم إلى نهايتها: إنهم استمروا في منح الحكومة شرعية سلبية - "الشر الضروري" الشهير - متوهمين بسذاجة أنَّه بذلك يمكن وضع خط تماس لمرة واحدة وأخيرة بين الخاص والعام، ولكن يجب أن نفهم أن الحكومة، كل حكومة، ستتسلل بالضرورة إلى "استعداداتنا الشخصية" وستعمل على إيصال "روحها الخاصة إلى تعاملاتنا الخصوصية بطريقة غير محسوسة" (I, 1, P.81). لا يتم الإشارة إلى دورها في الشر السياسي. ثانياً، الصدق هو الشرط الضروري، والكافي هذه المرة، لتقدم الروح العمومية: كل واحد منا يتمتع ليس فقط بالحق غير القابل للاستلاب في إطلاق حكم شخصي بل أيضاً له الحق - الذي هو واجب أيضاً - في إعلان هذا

---

(1) في تصريح شهير ينادي غودوين "بموت حقيقي رحيم للحكومة" "Enquiry Concerning Political Justice" [1793],éd de 1798, III, 6 ; Harmondsworth, Penguin Classic1985, P.248).

(2) "الأخلاقية ليست سوى النسق الذي يرشدنا إلى المساهمة في كل فرصة في استخدام سلطتنا من أجل سعادة ورفاه كل كائن عاقل وحساس. ولكن ليس في حياتنا أي عمل لا يطال هذه السعادة بطريقة أو بأخرى" (II, 5, P.192). بهذا المعنى ليس هناك أي عمل لامبالي.

الحكم بكل صراحة من أجل أن يقود هذا "التصادم بين حالات الفهم" باستمرار نحو الأكثر من الفضيلة الحقيقية - ومن هنا يتم استبعاد كل نوع من أنواع الرقابة. إنَّ حكمة الصدق هذه غير قابلة للسقوط: بمجرد أن نترك الأفراد يتممون واجبهم الذي يقضي بمواجهة آرائهم بين بعضهم البعض بكل حسن نية، لا يمكن أن ينتج عن ذلك سوى التنامي المتدرج للفضيلة، والإخماد النسبي لكل إلزام إيجابي.

وكل شيء يبقى لأننا نعثر من جديد على اليد الخفية ولكن المقلوبة تماماً إذا جاز التعبير. بالفعل، إنَّ التآلف الصادر عن المصالح بصورته السميثية (نسبة إلى سميث) يظهر هنا غير مقبول بقدر ما هو يستتبع عالماً فاسداً بالمطلق: فإذا استطعنا الإعجاب بالنتيجة، "فنحن لا نستطيع الشعور إلا بقليل من الرضا أمام مشهد الأفراد الذين يؤلفون هذا الكون" (IV, 10, P.387). ومع ذلك يجب أن تتآلف المصالح بنفسها إذا لم نكن نريد اللجوء إلى الحكومة التي من المفترض أن يكون المطلوب موتها الرحيم. إذن كيف يمكن الخلاص من هذه القضية إذا لم يكن ذلك من خلال قلب الأطروحة رأساً على عقب؟ فكل واحد منا، من خلال إظهار نفسه تحديداً على أنه فاضل أي من خلال العمل في سبيل سعادة النوع الانساني في إطار النكران الذاتي الكامل، سيستطيع العثور على سعادته كتحصيل حاصل: "ليس هناك أي إنسان يعمل بأمانة لمصلحته أكثر من ذلك الذي ينسى هذه المصلحة" (IV, 11, P.395).

**غودوين ضد مالتوس Godwin versus Malthus**

بعد أن وضعنا مبدأنا على سكته الزمنية، فلنشعر الآن بطابعه الملتبس أي أيضاً بخصوبته على المحور الأفقي لمساجلة غودوين - مالتوس.

من خلال استعادة الأمور المذكورة أعلاه، يمكن تمييز شعار "لا تحكموا بإفراط" كحامل لثلاث صعوبات كبرى قبلية ترسم قدراً من خطوط الحدود التكوينية "لليبرالية" المفهومة كممارسة للحد الأدنى من الحكم:

1- أولاً، صعوبة التبرير: في الأساس، لماذا لا يجب الحكم بإفراط؟

2- ثانياً، صعوبة الحد: إلى أي حد لا يجب الحكم بإفراط؟

3- ثالثاً وأخيراً، صعوبة الوسائل: كيف العمل إذن بحيث أن الحكومة لا تحكم بإفراط؟

إنَّ السجال الطويل الذي قام هذه المرة بين غودوين ومالتوس حول مشكلة السكان[1] التقليدية يبين جيداً كيف أن هذه النزاعات والخصومات استطاعت أن تلعب دوراً بطريقة ملموسة. ويمكن إيجاز مواقف غودوين بدون عناء. فإذا كان يجب عدم الحكم بإفراط فهذا لأن الإنسان قابل للكمال بدون تحديد، يعني أنَّه دوماً في حال أفضل لتمييز واجبه ولإرادة هذا الواجب (قدرة الحقيقة) ولتنفيذه (قوة الروح). إلى أي حد إذن يجب عدم الحكم بإفراط؟ إلى حد الكف عن الحكم كلياً، يعني إلى حد "الموت الرحيم" (Euthanasie) لكل مؤسسة: عندما ينجز الأفراد كلهم، بالفضيلة الخالصة، ما يعرفون أنَّه من واجبهم إنجازه لمصلحة الجميع، يصبح كل نوع من الإلزام غير إلزام العقل غير نافع. وكيف الوصول إلى ذلك إذن، إذا لم يكن من خلال تشجيع هذا العقل بواسطة عملية استئصال كل رقابة مقرونة بواجب أو بآمر الصدق؟

كلّ منا ملزم أخلاقياً ويجد نفسه مأذوناً قانونياً بالتعبير علناً عن النتائج التي توصل إليها بإعمال الحق الطبيعي الوحيد الوضعي (أو "الفاعل") المتوجب منحه إياه بشكل لا رجعة فيه ألا وهو الحق بالحكم الخصوصي[2]، وهذه النتائج ستخضع للفحص الجمعي وبالتالي فإن الحقيقة لن تستطيع سوى الاستفادة منها: الرأي العام سيصبح دوماً أكثر العقل العام. وفيما يتعلق بمشكلة السكان بالتحديد فإن ما سينتج عنها هو أولاً التمدد اللامحدد للوجود الفردي بفضل حالات التقدم، ليس في مجال التقنية الطبية كما عند كوندورسيه Condorcet بل في مجال سيادة الروح المباشرة على الجسد: هنا يجب تفضيل أوغسطينوس على بيكون Bacon[3]. وما سينتج ثانياً عن هذه المشكلة هو بشرية راشدة بالمعنى المزدوج للكلمة: بشرية من الأفراد الراشدين الخالدين إذا جاز القول، والأسياد كلياً على رغباتهم بحيث يقررون الخفض من تناسلهم امن أجل أن يتكيفوا مع الموارد المتوافرة، وهذه الحالة

---

(1) بدأ هذا الشجار عام 1798 مع هجوم مالتوس العنيف في الطبعة الأولى لكتاب "محاولة حول مبدأ السكان"، واستمر حتى 1820 مع نشر غودوين لكتاب "بحث في السكان".

(2) بوضع هذا الحق جانباً لم يعد أمام الفرد سوى إنجاز واجبه في العمل من أجل السعادة للنوع البشري (Enquiry…, II,5-6).

(3) Enquiry…,VIII, 9, app., PP.770-771.

تكون سعيدة بقدر ما يختفي مع تعاقب الأجيال مطلب استعادة معارف الأجيال السابقة وبأن يصبح هكذا ممكناً تزايد سرعة التقدم[1]. هذه البشرية هي إذن أقنوم "كن حكيماً" أو كن جريئاً في استخدام فهمك الخاص Sapere aude الذي أصبح أفقاً لزمن جديد حين "نهاية كل الأشياء" لم تعد مفهومة على طريقة علوم الآخرة (eschatologie)، وبالرغم من أننا ننسى ذلك غالباً فإن القول بقابلية غير محددة للكمال هو، في الواقع، إثبات، قبل كل شيء أنها ليست منتهية وبأن الثورة الفرنسية لا تفسد الختم السابع.

في عام 1798، ينطلق رد مالتوس العنيف من نفس المقدمة المنطقية: إذا كان لا يجب الحكم بإفراط، فذلك لأن التكيف الديموغرافي مع الموارد الطبيعية يتم تبعاً لطرائق لازمة يكون على الدولة التحفظ عن التدخل في لعبتها. ولكن المسألة الحقيقية تكمن في تحديد الطبيعة الدقيقة لهذه الطرائق التي لا علاقة لها مع عملية الكمال اللامحدد المزعومة.

نعرف كيف أن مالتوس يدعي علمياً منذ بداية اللعبة إقامة التباعد المخيف بين التقدم الحسابي لوسائل البقاء وبين التقدم الهندسي المكاني للسكان. والحال، إنَّ هذا التباعد لا يُختزل تدريجياً ولا عقلانياً بل سيجد نفسه مردوماً خطوة خطوة على ضوء السلوكات الفيزيولوجية[2] قبل كل شيء . هنا، يجب التوقف عن إقامة التعارض بين عقل فاضل وعقل أناني. في الواقع، إنها بشرية غريزية جوهرياً تلك التي تستجيب من خلال تشغيل كابحين إضافيين. هناك أولاً الكشف الوقائي أي الاستباق العفوي للصعوبات التي سيتم مصادفتها احتمالاً في تغذية نسلها أو ذريتها: إنها هي التي تقود إلى تأجيل الزواج وتدعو إلى ممارسات أصبحت مصنفة "مالتوسية" أي بلغة مالتوس نفسه، إلى ممارسات معيبة. ولكن هذه الآلية الوقائية ستبدو مع ذلك غير كافية قياساً إلى أن الواجب أو الأمر الطبيعي ليس إيعازاً بالنشوة بقدر ما هو اندفاعاً أو انجذاباً زوجياً: "ومع ذلك، في كل المجتمعات، حتى

---

(1) Ibid, P.776.

(2) كما كان لاحظ بالضبط. E. Halévy, op. cit, rééd. Paris, PUF,1995, t.II, PP.118-119، حسب مالتوس "الإنسان هو بتحديده كائن فيزيولوجي يسكن الطبيعة: إذن العقل الذي يواجه الغريزة يعمل ضد الطبيعة".

الأكثر فسقاً، إنَّ الميل إلى ارتباط فضيل هو قوي إلى درجة وجود اندفاعة ثابتة باتجاه تنامي عدد السكان" (II,P.29) [1]. إذن، وبطريقة مفارقة فإن الإلزام الأخلاقي وليس قنط العقلاني، هو الذي يجعل ضرورياً كابحاً ثانياً ألا وهو الكشف الإيجابي أو الوضعي (IV, PP.62-63) على البؤس الذي من خلاله يجب أولاً فهم العجز الذي يجد الأهل أنفسهم غارقين فيه عن تغذية أطفالهم، ولكن أيضاً الحرب والطاعون وكل ما سوف يتوجب من أجل استبعاد الفوائض:

"إنَّ عيوب البشرية تكمن في الوزراء الفاعلين والجديرين في عملية إنقاص عدد السكان . إنهم طليعة جيش التدمير الكبير، وغالباً ما يقومون بذاتهم في إنجاز العمل المخيف. ولكن هل ينقص حرب التصفية هذه المواسم الوبيئة والأمراض الوبائية كالطاعون والتي تتقدم في موكب مخيف وتحمل معها الناس بالآلاف وبعشرات الآلاف. وهل أن نجاحها لا يزال ناقصاً؟ إنَّ مجاعة هائلة حتمية تقفل المسيرة وبنفخة قوية توازن السكان مع موارد الكرة الأرضية" (VII, PP.139-140).

من هنا ينتج، كما سيُفهم لاحقاً، أن البؤس والعيب أو الشر هما منظّمان لازمان يجب على الحكومة أن تحذّر من تهميش عملها. وكان ذلك انحيازاً ضد "قوانين الفقر" المكلفة في ظرف كانت فيه (1794-1800) سلسلة من الحصادات المتتالية تزيد من خطر الأزمة[2]. هل أن مالتوس "ليبرالي" فليكن، ولكن حينئذٍ ليس هناك أوضح إذا سلّمنا أن المسماة "قوانين الفقر"، بعيداً عن أن تكون مجرد تدابير بالية، كان لها أثر، إذا لم يكن هدف، تمثّل، حتى قبل الثورة الصناعية، في تثبيت "قوة عمل أسيرة وقليلة التطلب بحيث أن دوامها يسمح بتخفيف حدة تقلبات السوق"[3]...

على أي حال، ما يهمنا هنا هو أنّه مقابل الاكتمال التدريجي اللامحدود للذكاء الإنساني يجب وضع حالات التعويض أو الاستدراك الفظة والمباغتة الموسمية

---

(1) هنا أعود إلى: "reprint » de l'edition de 98 de L'Essay publiée en 1966 à Londres, Macmillan, et New-York, Saint-Martin's Press.

(2) E. Halévy, op, cit, PP.92 et 116.

(3) R. Castel, Les Métamorphoses de la question sociale, Paris, Fayard, 1995, PP.135-136.

المتعلقة بالاضطراب والتذبذب اللامحدد والذي يجب الخضوع له بقدر ما التحديد الأولوي للنوع ولحوافزه يظهر عضوياً: "وفيما يتعلق بالسعادة تتكرر نفس السيرورات الرجعية أو التكنولوجية والتدريجية"[1].

وإذا كانت بعض حالات التقدم القطاعية متمكنة في ميدان العلوم والفنون التي تتزاوج مع ميدان الطبقات الوسطى، "الأكثر قابلية للكمال النظري أو الذهني" (XVIII,P.367) وإذا كانت هكذا حالات تقدمية تتيح جزئياً، من خلال استغلال الطبيعة بشكل أفضل، الضبط من فوق لعملية تقدم الموارد على إيقاع تقدم الأفراد، فلا يمكن استنتاج تعميم هذه العملية بشكل لا متناهي، وهنا بالضبط تتمركز مرافعة مالتوس الطويلة والمميزة ضد غودوين وكوندورسيه. لذلك، لن ننتهي أبداً من ضرورة الإصلاحات أو عمليات الضبط إنطلاقاً من القاعدة والتي كانت موضع سؤال وحيث تحليلات مالتوس تجد سوادها المميز.

هكذا يرتسم أول نموذج نظري وهو نموذج المصلحة الذي من السهل ملاحظة أنَّه دائماً نموذجنا. في الواقع، إنَّ الليبراليين المعارضين سيتخيلون بدون شك بأن المصلحة الواضحة تغلبت منذ زمن طويل على القناعة الصادقة وسيطرحون بأنه يعود الآن الشرف في ذلك إلى سميث. ولكن خصومهم سيردون بالتأكيد بأن تلك المصلحة ليست حتماً دائماً فاضلة جداً ولا واضحة جداً، وبأن مالتوس كان قد قال ما هو أساسي وجوهري في العمق وحتى لو كان ذلك بالمقلوب: هناك حيث تتنازل الحكومة عن الحكم فسيعود إلى الفسق والبؤس، في أسوأ الأحوال، التكفل بذلك. وبالتالي فإن أصحاب النزعة الأخلاقية الغودوينية سيروق لهم الاستنتاج بأنه يجب أن نعيد من النافذة ما كان قد تم إخراجه من الباب: فلتحيا الأخلاق!

## مبدأ الحكم التفاضلي

من الملاحظ أن غودوين يلجأ إلى تطبيق جذري لمبدأ الحكم الأدنى (أو الحد الأدنى من الحكم). ويبدو أنَّه لم يُعتبر كليبرالي بل على أنَّه "فوضوي" أو "طوباوي"

---

(1) II, P.31، في السطر التالي يستخدم مالتوس اللفظة الانكليزية oscillation.

وحتى طوباوي خطير . إنَّ فوكو في تقديمه الليبرالية يرجع إلى كتاب "الرأسمالية الطوباوية" لمؤلفه P. Rosanvallon (1979)، حيث كان غودوين يأخذ مكانة في الجينيالوجيا (شجرة النسب) التي كانت بشكل مفارق وسجالي تقود من سميث إلى ماركس، وحيث كان يقدم المثل الأول عن "تحويل ممكن للديمقراطية إلى نزعة شمولية"[1]. ومهما كان تاريخ هذه الأطروحة فانها على الأقل تشهد بأن مبدأ "الحد الأدنى من الحكم" لا يكفي لتعريف أو لتحديد الليبرالية. ويمكن قول ذلك بشكل أوضح: إنَّ ما يمنع تسمية أو تصنيف غودوين على أنَّه ليبرالي هو أنَّه ينادي بحالة حيث لا يكون الفرد خاضعاً إلا لسلطة إلزام واحدة تتمتع باحتكار الطاعة ألا وهي العقل. والحال، إنَّ ذلك تحديداً يثير حقد الليبرالي الحديث، مثلما الطاعة الحصرية للإرادة العامة التي يدافع عنها "العقد الاجتماعي" توحي له باشمئزاز لا شفاء منه. إنَّ النقطة المفتاح تكمن هنا: في الاقتناع بأن الحرية السياسية تقتضي عملية تنويع مناسبة لأنماط الإلزام. وإن ذلك الذي، لأول مرة، اتخذ لنفسه كموضع هكذا تعددية، هو مونتسكيو عام 1748، إذ أن المسألة التي اهتم جداً بحلها لم تكن أبداً مسألة معرفة كيف لا نحكم بإفراط، بل بالأحرى مسألة فهم كيف نحكم بطريقة تفاضلية بحيث أن الأشخاص الأفراد يكونون أحراراً، يعني أن يشعروا بأنهم في أمان (EL,XII,1-2).

## روح القوانين أو تباين الإلزامات

إنَّ المشكلة القديمة المتعلقة بوضع خط تماس بين اللاهوت والسياسة كانت قد أدت بشكل طبيعي إلى التمييز بين نمطين نوعيين من الإلزام. وإذا عدنا لبرهة إلى لوك فإن "الرسالة في التسامح" (1689) كانت تقيم معارضة واضحة بين الإلزام الشرعي من جهة، يعني أيضاً الجسدي، والمخصص لجهاز الدولة الذي عززه الأفراد بقواهم الفردية حتى يحكم فيما يتعلق بنزاعاتهم، وبين عملية الردع الوحيدة من جهة أخرى القادرة على إنتاج نور الاهتداء الضروري للخلاص الذي كان من الممكن التأكيد بشأنه، فرضاً، أن كل واحد كان عليه أن يحتفظ في سره بحق الحكم

---

(1) Rééd, Paris, Points-Seuil, 1989, P.159.

عليه: "ولكن الردع شيء والقيادة شيء آخر، وإن التصرف بحجج شيء والتصرف بناء على مراسيم أو أحكام قضائية شيء آخر"[1]. إنَّ موضوع هذا التفاوت هو نفسه موضوع Léviathan: السلام.

ببساطة، الوسائل كانت تتغير بما أن السلام أصبح ممكناً من خلال القبول بتنوع المعتقدات المطلق بدل اللجوء إلى التشكيل الأحادي لهذه المعتقدات[2].

وهنا بالتحديد كان مفهوم السلام القديم ينفصل عن وحدة الحقيقة كي يعاد تحديده من خلال تعدد الآراء: إنَّ إمكان أن نعيش بسلام دون أن نكون متفقين[3]، ودون أن نكون متفقين على أمور جوهرية كتلك التي تمس الخلاص، كان بالتأكيد صعب القبول بقدر ما كان صعب التأسيس. ومن الممكن حتى أنَّه كان في النهاية مستحيلاً: فاذا اتفقنا على ضرورة التواجد معاً في إطار اختلاف المعتقدات الدينية أفلا يؤدي ذلك حتماً إلى إقصاء هذه المعتقدات إلى الميدان اللاجوهري - وهذا ما يجب وما يمكن العمل على تجريده من أجل الإحاطة "بالرباط الاجتماعي"؟

على ضوء ذلك، إنَّ غاية "روح القوانين" لم تعد السلام بذاته: "بما أن مبدأ الحكم الاستبدادي هو الخوف فإن الهدف منه هو الهدوء، ولكن هذا ليس سلاماً قط، بل إنه صمت هذه المدن التي يستعد العدو لإحتلالها"[4]. وبالمثل فإن المسألة اللاهوتية - السياسية لم تعد تظهر كتعبير من بين تعبيرات أخرى عن مشكلة أكثر جوهرية ومطروحة بوضوح في التمهيد ألا وهي: كيف العمل بحيث أن مواطني كل الأمم (تقريباً) "يشعرون بسعادتهم"، سعادة العيش في ظل مؤسسات تتمتع بأسبابها الكافية؟ أما حل هذه المشكلة لم يعد يمر عبر تخصيص حدود غير قابلة للمسّ[5] ومستنبطة قبلياً من الطبيعة الإنسانية. بل إنه أصبح يفترض الاعتلام التجريبي للعبة تقلّب "المبادئ" التي تقرر ما يسمى بروح القوانين.

---

(1) Trad. Polin, P.13.

(2) Comp. ibid., p.95 - le Léviathan, trad. Tricaud Paris, Sirey, 1971, P.757.

(3) أنظر صياغة لوك المشهورة في: Essai sur l'entendement humain, liv. IV, chap 16, §4.

(4) El, V, 14، "السكينة" هي من ناحية أخرى الموضوع النوعي للحكومة الصينية (XI, 5 et XIX, 19) التي هي حكومة استبدادية (VIII, 21).

(5) أنظر Locke, op. cit صفحة 31: "إنَّ حدود الدولة والكنيسة هي حدود ثابتة وغير متحركة".

إذاً كنا نريد أن نشعر الشعوب بأمان وإذا أردنا بالتالي أن لا يكون لديها انطباع بممارسة العنف تجاهها - لأن الاستبداد ليس فقط "واقعياً" بل هو أيضاً استبداد "الرأي"، (XIX,3) - يجب أن نكون، فعلاً، قادرين على إعطاء معنى جديد ودقيق لهذا المفهوم الملتبس للتقليد الحقوقي[1]. من المؤكد أن حرفية القوانين لا تستنفذ دلالتها ولكن هذه الدلالة ليست على عاتق شروحات وتقسيمات الإرث الروماني أكثر مما هي تعود إلى النفحة أو الروح الإنجيلية. إنَّ روح القوانين هي، فيما يتعدى مجرد قصد المشرع، قبل كل شيء الوظيفة التي تنجزها هذه القوانين في إطار الظرف الذي اقتضى ابتكارها، أما هذا الظرف فهو إحكام أو ترتيب معين لمبادئ، يعني لمستويات موضوعية للإلزام (أو لمتغيرات مترابطة): الجغرافيا، حالة التجارة والسكان، الدين السائد، نموذج الحكومة، التجربة السابقة. إنَّ هذا الترتيب هو ما يجب تحديده إذا أردنا أن نفهم لماذا نجد هنا في هذه اللحظة ذلك القانون بدل قانون آخر بحيث أن المسمى قانوناً لم يعد يظهر كمجرد شهادة على حماقات أو إنحرافات أسلافنا والتي يمكن كنسها بمجرد انقلاب العقل[2]. وهذا الترتيب أيضاً هو ما يجب فهمه إذا أردنا قياس هامش المناورة الدقيق الذي نتمتع به من أجل أن نحكم بشكل ملائم. إذن يجب تمفصل سلسلة المبادئ مع سلسلة من أنماط الانتظام التي يمتلكها المشرِّع - ولا يوجد منها سوى ثلاثة: القوانين (بالمعنى الواسع للتدابير القانونية)، العادات الأخلاقية، أنماط السلوك.

وإذا أردنا أن يشعر الأفراد بأنهم أحرار، إذن، سيتوجب أولاً أن يكونوا "متنورين" أي أن يعوا بأن الإلزامات التي يخضعون لها هي محدَّدة موضوعياً بالظرف السائد ولا يمكن أن تتحول من عدم. وثانياً، سيتوجب معرفة كيف نحكمهم باستخدام تفاضلي للحق وللعادات الأخلاقية ولأنماط السلوك وذلك بالرجوع إلى حالة الظرف السائد.

لذلك فإن مونتسكيو يصر على تعريف "سمو" أو "مهارة" الإدارة بالقدرة

---

(1) أنظر: Marie-France Renoux-Zagamé, Du Droit de Dieu au droit de l'homme, Paris, PUF, 2003, PP.140-141. (من حق الله إلى حق الإنسان).

(2) XXIII, 13.

على معرفة أي نمط إلزام يجب استخدامه تبعاً للظروف[1]، مع العلم أن شعور الحرية ينجم عن التباعد بين هذه الأنظمة التي يجب تسميتها ليس فقط بمتمايزة بل أيضاً متغايرة بمعنى أنها لا تتأسس ولا تتم ممارستها بالطريقة عينها: إنَّ المشرّع يقيم القوانين التي تجازي، أما الأمة فتوحي بالعادات الأخلاقية التي تنتشر من خلال المثال (XIX,12-14). أما الناس فهم يشعرون بأنهم أحرار، في آن واحد، طالما أن طاعتهم تتوزع[2] على مختلف هذه السجلات، وأن هذا التنوع ينضوي بطريقة صحيحة في لعبة المبادئ المحددة حينئذٍ بشكل مؤقت.

لذلك أيضاً فإن الاستبداد له في الواقع وجهان يشتركان في عدم احترام هذا المطلب. بالمعنى الدقيق يتعلق الأمر كما نعرف بنمط كامل للحكم (وليس بانحراف) تكمن طبيعته في "أن واحداً، دون قانون ودون قاعدة، يقود كل شيء بإرادته وبنزواته" (II, 1) ويكون مبدؤه الخوف (III, 9) أي السلب التام للشعور بالأمان. إنه يتحدد إذن بغياب كل نمط منتظم للإلزام، أي التعسف الخالص. وبما أن ذلك قد لا يمكن احتماله فيجب أن يبقى فيه دوماً شيئاً من العادات الأخلاقية وذلك من أجل اختباره من خلال المؤسسات (XIX.12). ولكننا لاحظنا أقل بأن "روح القوانين" يترك مجالاً لتدخل نوع آخر من الاستبداد، بالمعنى الواسع للكلمة، والذي تشكل إسبرطة واليابان والصين أقطابه الثلاثة (XIX, 4): إسبرطة حيث كان الحكم فيها يتم حصرياً بالفضيلة وحيث لم يكن يبقى من اللذة سوى لذة الحرمان (V, 2)، واليابان حيث لا يعرف الحاكم فرض طاعته إلا بالقانون وحيث الاستبداد "أصبح أقسى من ذاته" (VI, 13)، والصين حيث التصرفات والسلوكات منتظمة كلياً بأنماط السلوك وحيث بالتالي يوجد "الشعب الأكثر مكراً على الكرة الأرضية" (XIX, 20)، في الحالات الثلاث هناك استبداد بمعنى حيث يتم "الخلط" بين القوانين والعادات الأخلاقية وأنماط السلوك[3]، وهذا يعني أننا لانعرف سوى نمط منتظم من الإلزام يزيح الأنماط الأخرى ويحل محلها. هكذا فإن

---

(1) EL, XII, 25; XXVI, 1; XXVIII, 38.

(2) "Distribution" (التوزيع) هو اللفظ الذي يستعمله مونتسكيو للإشارة إلى التقسيم البريطاني للسلطات الدستورية.

(3) XIX, 16. بالمثل لا يجب إقامة الالتباس أو الخلط بين مختلف المراتب المرقمة للقوانين في XXVI, 2.

الليبراليين سيحاربون أي أنهم سينتفضون ضد إسبرطة بقدر ما سيفعلون ضد بلاد فارس.

إنَّ هذا النقد لخلط أنماط الإلزام يمنع اعتبار مونتسكيو منظّراً "للمعادلة الوظيفية"، أي للأطروحة التي تعتبر بأنه لا ضرر من أن تلعب مؤسسة ما، إذا اقتضت الظروف، الدور المناط عادة بمؤسسة أخرى[1]. وهنا يجب بالفعل تمييز المعنيين اللذين من خلالهما يعتبر عضو اجتماعي ممثلاً لآخر أي أنّه يحل مكانه. عندما يعلن مونتسكيو أن الشرف "يمثل" الفضيلة الجمهورية في النظام الملكي (III, 6) يجب بكل تأكيد فهمه بمعنى تماثلي: إنَّ الشرف بالنسبة للملكية هو كالفضيلة بالنسبة للجمهورية ألا وهي مبدأ الحكومة ويؤمّن وظيفته كما يؤمن وظيفة ما يماثله. بالمقابل، عندما نقرأ أن "المشرعين في لاسيديمونيا Lacédémone وفي الصين خلطوا بين القوانين والعادات الأخلاقية وأنماط السلوك" لأن "العادات الأخلاقية تمثل القوانين وأن أنماط السلوك تمثل العادات الاخلاقية" (XIX, 16) فإن الأمر لم يعد يتعلق بتماثلات بل بصلاحيات أو بوسائل مخففة أو مسكنة: على سبيل المثال، فقط لغياب ما هو أفضل نرى العادات الأخلاقية (XIX, 12) أو الدين (XXXVI, 2) يحلون مكان الحق أو القانون في النظام الاستبدادي. وذلك قد لا يكون هنا سوى بديل لا مفر منه – والأمر يتعلق حقاً بالاستبداد: لا يمكننا بطريقة لا مبالية إضفاء على نمط إلزام معين ما يعود لنمط آخر حتى لو كان يجب الخضوع لذلك عندما يستحق الأمر.

لنعد الآن إلى المسألة "اللاهوتية – السياسية". السؤال يصبح كالآتي: ما هي أنماط العلاقات التي تقوم، حسب الظروف، بين الإلزامات الدينية وبين المبادئ الأخرى؟ من المؤكد أنها متعددة. إنَّ العلاقة يمكن أن تكون:

- "**علاقة تضاعف**: عندما ينضاف الخوف الوهمي أو الخرافي إلى الخوف الاستبدادي (V, 14)، "علاقة حصر: عندما، على العكس، يشكل اعتقاد الأفراد الحد الوحيد للسلطة الاستبدادية (III, 10).

---

(1) "Contra"M.Richter, "The Uses of Theory: Tocqueville's Adaptation of Montesquieu" in id (éd), Essays in Theory and History, Cambridge (Mass) Harvard up, 1970, PP.81-83.

- "**علاقة حلول أو استبدال**: عندما تقوم القاعدة الدينية بالوظيفة الموكلة اعتيادياً إلى الحق الدستوري (II, 4, XXV, 2 et 8) أو إلى الحق الجزائي (XXI,14 et 18)؛

- "**علاقة تكاملية**: عندما تنضاف القاعدة الدينية إلى القاعدة الحقوقية أو القانونية - على سبيل المثال، عندما تكون النصيحة متميزة جداً عن القانون (XXXI, 8) أو عندما يتميز الإرشاد الديني عن القانون الطبيعي (XXVI, 7)؛

- "**علاقة تحديد نهائي**: عندما يلعب الدين دور المبدأ الأول، كما في لويزيانا عند الناتشيز Les Natchez (XVIII, 18)[1].

- "**علاقة عدم مواءمة**: عندما يناقض الإلزام الديني إلزاماً آخراً - إلزام التجارة (XXI, 20)، إلزام المناخ (XXIV, 26)، أو إلزام الحق الجزائي (XXV, 12).

من بين كل هذه العلاقات هناك علاقة فضلى قبلياً ألا وهي علاقة التكامل ولكنها ليست دائماً ممكنة بعدياً. وبالمثل هناك العلاقة الأسوأ قبلياً وهي علاقة عدم المواءمة ومن الممكن أن لا تكون دائماً قابلة للاجتناب بعدياً. إذن، الحاكم الجيد يظهر على أنَّه ذلك الذي يدير، في نطاق الممكن، الترتيب الأمثل للمبادئ، والذي يستخدم كل القيود المناسبة للوصول إلى ذلك. لنفرض، على سبيل المثال، ديناً غير متوائم مع الروح العامة للأمة - هذا ما نسميه هنا بالظرف الراهن - كما المسيحية في اليابان: إنَّ المشرّع لن يخاطر في قمعه بطريقة عنيفة بل سيستخدم الحث أو التحريض بدل العقوبة (XXV, 12).

يبقى هناك مشكلة حاسمة بالنسبة لتاريخ الليبرالية وهي مشكلة "الأمور غير المبالية أو الهامشية"، أي تلك الأمور التي لا تعود إلى اختصاص القانون مثل عادات أبناء موسكو في ارتداد الملابس (XIX, 14). ألا يعني ذلك إذن أن هناك أيضاً حقول يجب الإمتناع عن تنظيمها بطريقة ما؟ فلنذكّر أولاً بأن الأمور اللامبالية لدى Pufendorf بوفندورف ولدى لوك Locke، لم تكن لامبالية تجاه القانون بل لا مبالية تجاه القانون الطبيعي أو قانون الوحي: هذا ما يدفع إلى القول بأنها كانت الموضوع الخاص للحق المدني[2]. والحال أن مونتسكيو يقصي أو

---

(1) يجب ملاحظة أننا نعثر هنا من جديد على الاستبداد.

(2) "إنَّ القوانين المدنية تسري على الأشياء التي تعود إلى الملكية الخصوصية للدولة، وذلك مع أنها لامبالية تجاه الحق الطبيعي وتجاه الحق الإلهي وهي التي تشكل بمثابة ملحقات لهما حسب تعبير أحد اليهود القدماء" (Pufendorf, Le Droit de la nature et des gens, VIII, 1, §1).Locke, trad. Polin, P.49.

يستبعد الأداة. بدون شك إنَّ نظام حالات التعاقب يجب أن يكون منتظماً من خلال الحق المدني وذلك لأن "القانون الطبيعي يأمر الآباء بتغذية أطفالهم ولكنه لا يلزمهم بجعلهم ورثتهم" - ولكن مونتسكيو يحذر هنا جيداً من التحدث عن أمور لا مبالية أو هامشية[1]. وذلك لأنه سيشير بذلك إلى شيء آخر تماما، وهو، تارة، ما لا يجب تنظيمه بواسطة الحق المدني، لأن الأمر يتعلق بسلوكات تعود إلى إلزامات غير قانونية! هكذا فإن عادات أخلاقية روسية توجّب تصويبها بالعادات ذاتها وليس بواسطة القوانين[2]، وهو طوْراً ما كان من الأفضل عدم تنظيم ما قد يتوجب أن يكون منتظماً: هكذا فإن تتار جنكيزخان الذين يعتبرون وضع سكاكينهم في النار جريمة قصوى لا يشعرون بأي تردد في السرقة أو في القتل (XXIV, 14). إذن، مونتسكيو ينادي، تارة، بنمط انتظام مفَضَّل على القانون، وتارة أخرى ينبذ ما لا دلالة له خارج القاعدة حتى ينتظم بشكل أفضل، بطريقة أو بأخرى، ما يجب أن يكون منتظماً. ولكنه في هذه الحالة أو تلك لا يحاول أبداً ضمان الدائرة الخصوصية للفرد.

### كونستان Constant أو المزاوجة الليبرالية

هذا الهاجس أو الاهتمام الأخير هو، على العكس، الذي يؤسس ما يمكن تسميته عن بصيرة هذه المرة ليبرالية كونستان التي جسَّد صك ولادتها الفرنسي كتاب "مبادئ السياسة" عام 1806. إنَّ ضمان الدائرة الخصوصية للفرد هو ما يسمى اليوم حصر حدود "امتداد السلطة الإجتماعية" بدل إنهاك النفس بتحديد أو بتعريف أصل هذه السلطة[3]. ويجب بالفعل فصل الحقوق الأساسية[4] عن هذا الأصل ولذلك محاكمة النزعة التعاقدية تشكل تمهيداً لا بد منه: إنَّ حقيقة هذه

---

(1) EL, XXVI, 6; Comp. مع ما يقوله لوك في "محاولة في التسامح" عام 1667، (trad. Spitz, op. cit, P.111).

(2) XIX,14 كان يمكن لمونتسكيو أن يؤيد تشريع أو تنظيم المرفأ الشراعي ولكن بأدوات أخرى غير أدوات القانون.

(3) أنظر تحليل M. Gauchet في Dictionnaire des œuvres politiques (معجم المؤلفات السياسية) إعداد: F. Chàtelet/ O. Duhamel / E.Pisier, Paris, PUF, 1986, PP.173-176. صدرت ترجمته عن مؤسسة مجد إلى اللغة العربية.

(4) لأسباب بديهية بما يكفي يتجنب كونستان، بشكل عام، تسميتها "طبيعية": إنَّ الأمر يتعلق بالعمل على إعادة التحديد البعد- ثورية لها.

النزعة هي الاستلاب الشامل عند روسو، أما حقيقة هذا الاستلاب فهي الرعب. بالتالي، من الآن فصاعداً سيتم تقييم التمدد الشرعي للسلطة دون استنباطه من أساسها.

فلنوضح ذلك. حتى كانط ضمناً، كان العقد، في آن واحد، يحدد هوية مصدر السلطة، أي الشعب ، ويقيس امتدادها راسماً الخطوط بين الحقوق غير القابلة للاستلاب وبين تلك التي كانت تجد نفسها بذلك مستلبة. ولكن من وجهة نظر كونستان، عملية رسم الحدود بدت بالفعل مستحيلة وتوجَّب على كل واحد في النهاية استلاب كل حقوقه. إذن يجب سلوك نهج مختلف. بالطبع، إنَّ السيادة ذات مصدر شعبي ولكن المسألة هنا ثانوية لأن الأمر لا يتعلق سوى "بمبدأ ضمان"؛ وبالملموس فإن سيادة الشعب هي حق التصويت وليس لهذا المبدأ غاية أخرى سوى حماية "مبادئ الحرية" أي الحقوق الفردية (PP,I,3, p.15)[1]. الجوهري هو في مكان آخر، في مشكلة امتداد هذه السلطة التي لم تعد تحسمها مشكلة الأصل أو المصدر: أن يكون الشعب سيداً، ذلك يصبح تحصيل حاصل أو بديهية لا تقول لنا أو لم تعد تقول لنا إلى أي حد هو كذلك. وبمجرد أن لا يعود هناك عقد من أجل الربط بين المسألتين، من الواضح أنه سيتوجب حل المسألة الثانية بأكلاف إضافية: كيف يمكن تحديد الحقوق الفردية غيرالقابلة للاستلاب دون اللجوء إلى سيناريو نزعة الحق الطبيعي من جهة ودون رمي الطفل الرضيع بالماء الساخن، أي الحقوق الطبيعية ذاتها مع العقد، كما لدى بنتام المنافس الأكبر لكونستان من جهة أخرى؟ الجواب موجود في مفهوم "الجدارة الإجتماعية"[2] كما ينجم عن التقليد المنسّق المذكور في بداية هذا المقال: إنَّ الحقوق الفردية هي تلك الحقوق التي لا تستطيع الحكومة ضمان التكفل بها بنفس الفعالية التي يؤمنها الفرد بشخصه – "إنَّ المصلحة الشخصية تكون دوماً أكثر تنوراً، حول ما يخصها، من السلطة الجمعية" (PP, XV, 1, P.328).

---

(1) أنصح هنا بالعودة إلى "مبادئ السياسة" Principes de politique, Paris, Hachette-Pluriel, 1997.

(2) "هناك على العكس، جزء من الوجود الإنساني يبقى بالضرورة، فردياً ومستغلاً، ويكون عن حق خارج كل مسؤولية اجتماعية":

(De La Liberté chez, les Modernes, éd. Gauchet, Paris, Hachette-Pluriel, 1980, p.271).

إنَّ تضييق نطاق السلطة الإجتماعية هو إذن ترقية حقوق الفرد وليس حقوق الإنسان بشكل عام. ففي النشرات المتعاقبة "لإعلانات" 1789 (مادة 3)، و1793 (مادة 27) و1795 (مادة 18) كان الفرد يظهر دائماً بمثابة المغتصب الكامن للسيادة. وعلى العكس فإن كونستان الذي ترجم كتاب غودوين "التحقيق" عند نهاية القرن، يجد لديه صورة إيجابية للفرد، إذ أن هذا الفرد يصبح تلك الفردية الأخلاقية غير القابلة للإختزال والتي تجد في ذاتها ولا تستطيع أن تجد إلا في ذاتها الحوافز الشرعية لمشاريعه. إنه الإنسان بصفته متحرراً بشكل حاسم من المواطن. إذن، ضد روسو و(مابلي) اللذين، بأقنمتهما للعقد، برّرا مسبقاً الذوبان اللازمني والإرهابي للإنسان في المواطن، يجب تأسيس هذه الذات الجديدة الفاعلة للحقوق أو الفرد، أي الإنسان في فردانيته الخصوصية والذي سيوضع في وجهه "الشعب" بحيث تكون حقوق هذا الشعب بمثابة الضمانات السياسية لهذه الفردانية[1]. بالنسبة لكونستان كما بالنسبة لغودوين يعود للفرد حصرياً البحث عن كيف يكون سعيداً: "إنه لجنون أقصى أن نجهد لكي نؤمّن للآخرين وسائل السعادة بمعزل عن مبادرتهم" هكذا يعلن غودوين مناقضاً كل مشروع تربية عمومية. كما يؤكد كونستان بأن على السلطة "أن تكتفي بأن تكون عادلة ونحن سنتكفل بأن نكون سعداء"[2]. من الواضح أن السعادة أصبحت تحتل المكان الذي كان لا يزال مكان الخلاص أو الأمان لسنوات خلت.

إنَّ وضع حدود للسلطة الإجتماعية من أجل ضمان للفرد التمتع الوديع والواقعي بحقوقه الأساسية هو أيضاً ضمان حقه في "الأعمال اللامبالية" التي تكتسب بذلك وضعية جديدة: إنَّ الأمر يتعلق الآن بالأفعال التي ليس للسلطة الحق في إعطاء رأي فيها وذلك لأن الفرد يكفي ذاته بذاته لينجزها بشكل أفضل: "يجب أن يتمتع الأفراد بحرية عمل كاملة في الأعمال البريئة أو اللامبالية" أي تلك

---

(1) أنظر على الأخص PP,X, P.193 حيث تظهر حقوق الشعب بمثابة الوسائل التي تكون غايتها الحقوق الفردية. والحقوق الأولى مذكورة أيضاً في VII,3, P.119 et XV, 5, P.345.

(2) Godwin, Enquiry..., VI, 8, P.616; Constant, De la liberté..., P.513. وهذا ما يدافع عنه كانط على طريقته في عام 1793 في Théorie et pratique: لأن السعادة لا تطيع أي مبدأ كوني فهي ليست بمرتبة الحق وبالتالي فإن الدولة لا تستطيع أن ترشد الفرد أين يضعها (trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1967, P.40).

التي يجب أن توضع على نفس المستوى مع الرأي والأنوار والملكية والصناعة[1]. إنَّ اللامبالي لم يعد بدون دلالة طبعاً بل هو بالأحرى الجوهري أي أنَّه هنا موضوع الضمانة منذ أن يتخذ مكاناً في دائرة حيث يجب على الحكومة الامتناع عن كل تدخل قانوني أو غير قانوني، وذلك لأن الفرد يكون وحده "جديراً" في هذه الدائرة.

هكذا فإن مبدأ الحد الأدنى من الحكم يمتد من الآن فصاعداً، فيما يتعدى القناعات الدينية (الرأي) والفعاليات الإقتصادية (الصناعة)، إلى كل ما بواسطته يستطيع الفرد الشروع بتحسين أو بإكمال نفسه (الأنوار والملكية[2]) وفي الوقت نفسه إلى كل الملذات البريئة التي يجب عليه التمكن من التمتع بها على هواه (الأشياءاللامبالية). ولكن هذا المبدأ ليس مقدراً له التمدد بطريقة غير محددة، ويجب إلقاء غودوين في معسكر الطوباويين - وكونستان أيضاً يتراجع عن نشر ترجمته "للتحقيق". وبعبارة أخرى: من الخطأ اعتبار أن الحكومة "شر لا بد منه"[3] كما كان يدّعي Paine، وأكثرخطأً اعتبارها، كما كان يدّعي غودوين، شراً لا بد منه مؤقتاً[4]: في الحقيقة، إنها خير لا بد منه أبداً طالما أنها على الأقل تمارس سلطتها في الامتداد الذي يكون بشكل طبيعي امتدادها[5].

ولكن ذلك ليس ممكناً إلا إذا كانت هذه الممارسة تفاضلية. وهنا قد يتوجب بالفعل الانقلاب على صيغة هوبز: من الخطأ القول أن لا أحد يستطيع أن يخدم سيّدين[6] وحتى أن لا أحد يستطيع أن يكون حراً إذا لم يكن يطيع سيّدين على الأقل. وهذان السيدان يكونان متنافسين أي أنهما يستخدمان قوى من طبائع متنوعة بحيث صدامها المستمر يشكل كل كثافة الجسم السياسي.

من خلال استعراض سلسلة متنامية الأهمية نستطيع التحقق من هذا المبدأ على المستوى الدستوري حيث يجب شرح أو تفسير مونتسكيو: "كيف يمكن الحد من

---

(١) PP, XVII, 1P.383 èt III, 3, P.71.

(٢) حول هذه الأخيرة، أنظر PP, X, 3, P.177.

(٣) عند بداية Sens commun (الحس المشترك) عام ١٧٧٦.

(٤) Enquiry…,V, 1, P.408

(٥) De La Liberté…,PP. 565-566.

(٦) De Cive, VI, 11.

السلطة بغير السلطة؟"[1] ونستطيع أيضاً تأكيد صلاحيته على المستوى الاجتماعي - السياسي. وبالفعل، لا يجب على الحكومة أن تدّعي تنظيم الصناعة: "فليس على الحكومة التدخل إلا من أجل صيانة الجمعيات والأفراد في إطار حقوقهم المتبادلة وفي إطار حدود العدالة، أما الحرية فتتكفل بالباقي وتقوم بذلك بنجاح" (Ibid, XII, 4, P.243)، ولكن من الممكن حقاً إرتكاب خطأ دراماتيكي من خلال تحويل التاجر إلى رجل دولة: "ليس هناك أخطر من العادات والوسائل التي تستخدمها المصلحة الخاصة للوصول إلى هدفها خاصة عندما تنتقل هذه الوسائل وهذه العادات إلى إدارة الشؤون العامة (...)" (Ibid, 6, P.265). أخيراً، وخصوصاً، إنَّ عملية المفاضلة بين الإلزامات تلعب دوراً انتروبولوجياً وذلك لأن المصلحة الخاصة لن تستطيع لوحدها حكم الفرد الذي لا يكون فقط مالكاً بل يكون أيضاً مؤمناً موجهاً بصفته كذلك بأمر آخر تماماً (PP, VIII, 1,P.141).

ومن خلال هذا المخرج الأخير نعثر من جديد على المسألة اللاهوتية - السياسية القديمة التي كنا قد انطلقنا منها والتي سيعيد طرحها كونستان من أساسها إلى قمتها في كتاب حياته: "حول الدين في أصله وأشكاله وتطوراته" (1824 - 1831) [2]. ضد بايل Bayle يجب إثبات الطابع الضروري اجتماعياً للإيمان الديني، وضد ڤولتير يجب تشريع هذا الإثبات بغير طريق المنفعة: "تحطمون المنفعة فقط عندما تضعونها في الصف الأول"[3] وضد شاتوبريان Chateaubriand - ظهر كتاب "عبقرية المسيحية" عام 1801 -، يجب التوقف عن إدعاء تمييز الكاثوليكية بجعلها العامل الرئيسي في "الحضارة". إذن الحل يطرح نفسه كالآتي: يجب تفكير الدين على أنَّه الأنتروبولوجيا الحقيقية للسياسة: إنه الوحيد الذي يمكن له أن يتكفل بالفرد بصفته ملزماً بشيء آخر غير المصلحة الحاسبة والسبب الناقص، أي أنَّه ملزم بالشعور، ولكنه شعور لا يمكن مأسسته بشكل دائم من قبل أي كهنوت أو أي "صيغة". وبدون شك، هذا الحل لم يظهر على أنَّه أكثر قابلية للتحقيق من الدين المدني عند روسو، ولكننا في وضع يسمح لنا بمعرفة أن ليس هناك أي حل قاطع - ولا حتى حل العلمانية الجمهورية على الطريقة الفرنسية.

---

(1) PP,II, 4, P.58. هذا بالتأكيد صدى لمونتسكيو EL, XI, 4.

(2) Réédition, Arles, Actes Sud, 1999.

(3) PP, II, 7, P.63. Voir aussi De la Religion, I, 5, P.66 : "(...) إنَّ المصلحة تضعف بدل أن تقوي".

ها هو إذن النموذج الثاني، نموذج الطاعة. ففي المنظور الجمهوري، هذه الطاعة تتأسس على الفضيلة المدنية، وما يهددها أولاًهو إذن الفساد. ومن وجهة نظر تعاقدية هي تأخذ شرعيتها بالاستقلالية، بين الذات والذات يجب مع ذلك إقامة توسطات، والمخاطرة تكون حينئذٍ وبشكل خاص في رؤية هذه التوسطات تصادر في طريقها السلطة المطلوب منها نقلها - إنها عملية اعتراض أو مصادرة، والآن إذا أراد المرء أن يكون ليبرالياً، يجب القول بأن على الطاعة أن تكون مضاعفة حتى يستطيع الفرد تشغيل كل سلطة ضد السلطات المنافسة لها، وكي يستطيع من خلال هذه المنافسة الاستفادة في سبيل تمتعه بحقه غير القابل للاستلاب في الأمور اللامبالية، وفي هذه الحالة، إنَّ الخطر الذي يخشاه يكمن في رؤية نفسه خاضعاً لمستوى حصري من الإلزام ألا وهو: فرض التجانس[1].

من هو العدو اليوم؟ أين يرى المواطن الغربي الخطر اليوم؟ أين نحن من السلسلة الكبرى من التصورات السلبية عن السلطة، هذه السلسلة المكتوبة على الوجه الآخر لسلسلة هيئات الشرعية؟ كان هناك الطاغية والمستبد والدولة الشمولية: والآن؟ هناك خصمان في الحلبة: "الأصولية" و"العولمة" الليبرالية - الجديدة". ولكن معارضة هذين الخصمين تتم لأسباب متمايزة جداً: لأنهما يقضيان على الشعور بنكران الذات المتوحد جوهرياً مع المواطن، ولأنهما يقفان بين الإنسان الحقيقي وبين ذاته، ولأنهما يدعيان احتكار كل الطاعة. إذن بأي معنى يتم الحديث عن "ليبرالية جديدة"؟ من أجل الإشارة إلى نفي الجمهورية والعقد الاجتماعي وأيضاً الليبرالية حيث بذلك نفهم التعرض التام للذات (اللا) منتجة إلى احتمالات ومصادفات السوق.

وكذلك أيضاً سيتم أيضاً نبذ المسماة عولمة تارة باسم الفضيلة وتارة أخرى باسم الاستقلالية. أما نصير العولمة - الأخرى فسيوحد بأفضل ما يمكن قوى المقاومة بحيث يستخدم كل شيء من خلال استحضار المواطن المخلص للعالم والعلاقة الحقيقية مع الذات وانتظام السوق، في آن واحد.

إنها لحرب قوية.

---

(1) من هنا، بالتأكيد، يمكن الوصول إلى دوائر العدالة التي دافع عنها Walzer تماماً، كما بواسطة مبدأ الحد الأدنى من الحكم قد يمكن العثور من جديد على فوضوية Nozick.

# فوكو والليبرالية:
# العقلانية، الثورة، المقاومة(*)

بقلم: جاك بيديه
**Jaques Bidet**

في العام 1978، عند لحظة تقهقر الموجة الشيوعية الخارجة من حركة أيار 68 في فرنسا وفي أوروبا، وفي وقت بروز "الفلاسفة الجدد" و"الاقتصاديين الجدد" يأتي فوكو ليتناول، في تعليمه في كوليج دو فرانس، ما يظهر على أنه السياسة الجديدة. لقد كان حتى تلك اللحظة مكتفياً بمعالجة القطاعات الهامشية: السجون، المستشفيات، المآوي، المدارس والثكنات. وهو الآن ينتقل من هذه "التقنيات القطاعية" إلى "تكنولوجيا سلطة الدولة" وصولاً إلى التعليق مباشرة على طروحات حكام تلك المرحلة: CHABAN, Barre, Giscard, Stoleru إنطلاقاً من سابقيهم من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين. إذن لنفترض أنها مرحلة الليبرالية الجديدة كمرحلة نهائية لليبرالية.

سأستوضح هذه المساهمة إنطلاقاً من العلاقة غير المباشرة، ولكن الساطعة

---

(*) - Sécurité, territoire. population, cours au collège de France, 1977-1978, Gallimard, 2004 –
"الأمن، الأرض، السكان"، درس في كوليج دو فرانس 1977 – 1978.

- Naissance de la biopolitique, cours au collège de France, 1978-1979 Gallimard, 200 – ولادة السياسة الإحصائية، درس فوكو في كوليج دوفرانس 1978 – 1979.

هذا الكتابان سيشار إليهما على التوالي: الأول (1978) والثاني (1979) نسبة إلى السنة التي تم فيها تدريسهما. أما رمز DE فيشير إلى كتاب: Dits et Écrits, volumes I à IV, Gallimard, 1994. "أقوال وكتابات".

- إنَّ المحاججة التي أقدمها هنا تستدعي المفاهيم والتفسيرات التي أقترحها في كتابي Théorie générale, PUF, 1999، والذي أشير إليه برمز TG. وفي كتابي Explication et reconstruction du Capital PUF, 2004 وأشير إليه برمز ERC.

التي تقيمها مع التحليل الماركسي من جهة ومع العقيدة الماركسية التي يحاول جيل بأكمله التحرر منها، من جهة أخرى.

إنَّ فوكو، من خلال العديد من الاستشهادات والإشارات، يرى في ماركس عنصراً في ثقافته النظرية، ومع ذلك هو لا يعلن أي تواطؤ مع أي يوتوبيا جماعية أو مخطّطة. وهو يُظهر التزاماً حاسماً ضد الستالينية وبقاياها، وتعاطفاً معتدلاً تجاه الشيوعية بشكل عام. إنَّ المنظور الجدلي (الديالكتيكي) التشميلي يقود، بنظره، إلى مآزق مقلقة. ومن جهته ينوي القيام بعمل علمي بتفريغ نفسه لمسائل "نوعية". ولكن انطلاقاً من هنا يتوصل إلى زعزعة الخطابات الشمولية وبشكل خاص ما كان يُعتبر "الماركسية". ولأجل تقويم ذلك يجب الأخذ بعين الاعتبار نتاج فوكو بأكمله إنطلاقاً من (1961) Histoire de La Folie (تاريخ الجنون).

إذا ركّزنا على السنوات العشر التي تلت عام 1968 وعلى مجرى السنتين 1971 و1976، وعلى الكتب التي صدرت في ذلك الوقت قد نستطيع بالكاد تركيب مجموعة منتخبة من الأقوال والقضايا والتطورات حيث يتحدث فوكو بوضوح عن "طبقات اجتماعية" وعن "البرجوازية" وعن "البروليتاريا" عارضاً ومنظّراً لتاريخ حديث تسيطر فيه المؤسسات والصراعات الطبقية.

خلال عامي 78-79، حيث سأحصر بحثي هنا، يهتم فوكو بالسياسة الإقتصادية والإجتماعية، أي "بالحاكمية". إذن، هو يتقاطع بالضرورة مع طرق ماركس.

إنَّ النقاش حول فوكو يتركز اليوم على عملية التذويت التي كانت تشكل موضوعاً خصباً للبحث في آخر مراحل حياته (1980-1984). حينئذٍ ينتقل من "الحاكمية" إلى "حكم الذات لذاتها".

إنَّ هذين المفهومين يقيمان فيما بينهما، مع ذلك، روابط دقيقة. وخطاب الحاكمية ذاته يبدو، من خلال نظرة استرجاعية، كأنه يحتل في مجموع العمل وضعية مفصلية مسجلاً في آن واحد قطيعة واستمرارية بين أعماله السابقة وبين أبحاثه الأخيرة، وهو (خطاب الحاكمية) يستحق إذن أن يكون مُعتبراً لذاته. إنَّ فوكو بقوله

"أننا نعيش في عصر الحاكمية التي تم اكتشافها في القرن الثامن عشر" (1978/ 112)، يصل في النهاية إلى مواجهة مسألة الكل أو الشمل الاجتماعي المنظور إليه انطلاقاً من مفاهيم "المعقولية الغربية".

سأبيّن في البداية أنَّه، بالرغم من المظاهر، لا يمكن تفسير هذا التقصي أو التحقيق الفوكوني على أنَّه تقريظ أو مديح بالليبرالية في مقابل "النقد" الماركسي للاقتصاد السياسي. وبالأحرى، من المناسب التساؤل حول كون هذا الخطاب وذاك يتشاطران، بطريقة مفارقة، الشكل نفسه "للرواية الكبرى". يبدو إذن أن هاتين الروايتين تتبعان شكلين فلسفيين مختلفين وأنه إنطلاقاً من هنا يتم فهم التوتر القائم بين سياستين واحدة منهما تحمل اسم "ثورة" والأخرى اسم "مقاومة". وسيبقى علينا معرفة ما تقول الواحدة للأخرى.

### تقريظ (مدح) مقابل نقد الإقتصاد السياسي؟

إذا كنا نذكر أن ماركس تفرَّغ بشكل أساسي ليقوم بعملية "نقد الإقتصاد السياسي" (العنوان الضمني لكتاب رأس المال) فإننا نندهش لرؤية أن فوكو، حين يهتم بنفس المؤلفين الفيزيوقراطيين والليبراليين الإنكليز، يبدو أنَّه، على العكس، يذهب إلى نوع من التقريظ أو المديح. ففي حين أن ماركس يحلل نظرياتهم الإقتصادية فإن فوكو يحلل السياسات التي يوحون بها. ومع ذلك فهما يعملان على نفس المادة: الخطاب الاقتصادي - الاجتماعي. ولكن خططهما تتعارض وجهاً لوجه. إنَّ ماركس يريد تبيان أن غاية أو موضوع الإنتاج الرأسمالي ليس"ثروة الأمم" أي الثروة الملموسة أو القيمة العملية، بل الثروة المجردة أي القيمة الزائدة ( أو المضافة). أما فوكو يريد على العكس من ذلك تبيان أن غاية الإقتصاد السياسي الليبرالي هي الحياة والناس والثروة الملموسة وقدرة المجتمع.

في القسم الأول من الكتاب الأول (الرأسمال)، يعرض ماركس نموذج الإنتاج السلعي المحدد كمنطق معقول للثروة الإجتماعية، حيث أن قانون القيمة الذي تفرضه المنافسة يضمن الذهاب إلى الحد الأقصى للإنتاجية والإستفادة الفضلى من الموارد (ERC/50-51). ولكنه، في القسم الثالث، يعتبر بأنه لا يمكن التوقف

عند هذا المستوى من التحليل لأن المنافسة، في السوق الرأسمالي، لا تدور حول إنتاج السلع كقيم استعمالية (عملية) بل حول الذهاب إلى الحد الأقصى من الربح. إذن، إنَّ هدف المستثمر الرأسمالي من خلال الإنتاج الرأسمالي ليس "الثروة" بل الربح أو الثروة المجردة. ولكن ماركس لا ينكر أن "نمط الإنتاج الرأسمالي" هو أكثر إنتاجية (للثروة) بشكل مطلق من الأنماط السابقة عليه، ومع ذلك فهو يعتبر أنه لا يمكن تحليل التراكم الرأسمالي القائم على الاستغلال في إطار منطق الثروة، بل في إطار القيمة الزائدة. وهو يستخلص، بخلاف الليبراليين، مفاهيم الاختلاف والتناقض بين الثروة والربح. وانطلاقاً من هنا هو يفسر الحركة التاريخية.

أما بالنسبة لفوكو فإن الاقتصاديين الليبراليين يبتكرون، بكل بساطة، "الحاكمية الحديثة والمعاصرة" (356/ 1978) أي "معقوليتنا السياسية" (DE IV/826. فهم بتجاوزهم لمفهوم "السلطة المطلقة" السائد في عصر النهضة ولمفهوم "داعي مصلحة الدولة" السائد في العصر الكلاسيكي، يقدمون الصورة الأكثر تواضعاً "للحكومة" التي تقتصر على تشجيع وإطلاق "العمليات الطبيعية" للإقتصاد (السلعي) و"إدارة أعمال السكان" المعتبرة هي أيضاً بمثابة ظاهرة طبيعة (1978/362-4). إنَّ الليبرالية تطور عرفاناً يكون هدفه ثروة الأمة. فهي لم تعد تنشغل بالذوات ولا بالرعايا بل بمجموعة سكان (شعب) في سبيل محاولة تحسين حياتهم. وهي تعتلم أو ترصد القوانين الخاصة بمجموعة من الأحياء (معدل الخصوبة، معدل الوفيات، الأوبئة والانتاج) أي بذات جمعية لم تعد تلك الذات المتعلقة بالعقد الاجتماعي. على ذلك، ليست غاية الدولة الحديثة فقط "إعادة إنتاج علاقات الإنتاج" (1978/112): إنها تحكم. إذن، لا يُفهم تاريخ الرأسمالية كما كان قد تصوره ماركس.

من الطبيعي أن يكون من الممكن البحث عن تمفصل ما لهذين الخطابين. فماركس لا ينسى أن الرأسماليين لا يحصلون على الربح إلا بشرط أن يبيعوا سلعهم، وإذن أن تكون هذه السلع متمتعة بقيمة استعمال مناسبة أو متوافقة. وهو وضع هذه المسألة في مركز دراسته حول إعادة الإنتاج والأزمة والتراكم. ولكنه لم يستخلص مفهومياً الواجب أو الإلزام "الحكومي" أي السائد االذي يفرض نفسه على الطبقة

المسيطرة في الشكل الرأسمالي للمجتمع، وهو لم يأخذ بعين الاعتبار الشبكة المتعددة الأشكال الخاصة بالمعرفة الإجتماعية وبالنشاطات القطاعية التي من خلالها تتم ممارسة هكذا سلطة. أما فوكو الذي يتوافق مع ماركس بدون شك حول فعل الاستغلال، يضيف إليه ما ينقص من أجل فهم أن الرأسمالية هي عصر تقدمي...

إذا توقفنا عند هذه الطريقة في التوفيق أو التركيب بين هاتين المقاربتين فإننا مع ذلك قد نخاطر في حجب ما يفصل بينهما. في الواقع، إنَّ فوكو يحاجج انطلاقاً من فلسفة سياسية مختلفة كلياً تجعل، على الأقل، الماركسية إشكالية بشكل جذري، هذا إذا لم تضع ماركس خارج الخدمة. ولكن، إذا أردنا أن نفهم حول ماذا يتواجه هذان الخطابان يجب علينا الإنطلاق مما يتشابهان لكي نحصل على الفرق بينهما. وفي البداية علينا قراءة "الرواية الكبرى" كما عرضها لنا فوكو.

**الرواية الفوكونية الكبرى ومسألة الليبرالية الجديدة**

إنَّ فوكو يقترح "جينيالوجيا (دراسة نسب وأصل) للدولة الحديثة ولمختلف أجهزتها انطلاقاً من تاريخ العقل الحكومي" (1978/362). هذه الجينيالوجيا تتطور عبر سلسلة من ثلاث "لحظات" تقدمية تحدد "رهاناً سياسياً" أخيراً ألا وهو: مسألة "بقاء الرأسمالية على قيد الحياة" وإمكان ابتكار "رأسمالية جديدة". فوكو يخاطب سامعيه بكلام مفخم قائلاً: "تفهمون جيداً"، إذا لم يكن هناك سوى "منطق وحيد للرأسمال" هو منطق الربح فإنه نهايته مرسومة سلفاً في "مآزق حاسمة" ولن يكون هناك في وقت قريب "شيء من الرأسمالية"، ولكن، بالمقابل، (وكما سأبين لكم) إذا قدمت الرأسمالية نفسها ضمن إطار متنوع من الأفكار والعقلانيات ينفتح أمامها حينئذٍ "حقلٌ كاملٌ من الإمكانيات" (1979/170-171).

أليس في ذلك أيضاً المتابعة المحتومة "للرواية الكبرى" المتسامية من خلال عملية تساؤل كبرى؟

إنَّ الدخول في الحداثة يتم، في عصر النهضة، مع انتصار صورة "السيادة" الممارسة بواسطة القانون على ذات خاضعة: إنها "دولة العدالة" المدارة من خلال "نسق القانون الشرعي بمشاركة ثنائية بين المسموح والممنوع" (1978/7).

إنَّ معاهدة سلم وستفاليا Westphalie (1648) تشير إلى بداية العصر الكلاسيكي الموسوم بالدولة الإدارية وبتطور المؤسسات الإنضباطية. إذن فيما يتعدى الأشكال الشرعية والقضائية، يتم العمل على التنبيه والتقويم أو التأديب بواسطة تقنيات "بوليسية، طبية، نفسية" ملائمة (1978/7). إنه عصر "داعي مصلحة الدولة" و"دولة البوليس" القائم على "إحصاء" الموارد والسكان (1978/280). إنه زمن المركنتيلين (Mercantilistes) (أتباع مذهب التجاريين) الذين يضعون للإقتصاد هدفاً يتمثل في خفض سعر القمح، من خلال تطور عمليات التبادل، وذلك من أجل تصديره واستيراد الذهب الذي يضمن قدرة الدولة حيث أن هذه الأخيرة تعمل من خلال عملية تنظيم: تعليمات، ممنوعات، تدابير، أنظمة إنضباط المحترف والمدرسة والجيش.

ولكن انطلاقاً من عام 1750 تظهر مع الفيزيوقراطيين صورة "الحكومة" التي تعتمد الإقتصاد السياسي كتقنية أساسية. أما السوق، كمنطق للإنتاج فهو "مكان تحققها" أي: حقيقة آلياتها الطبيعية (1979/33). وهو يطرح افتراضات مسبقة قانونية لحرية الملكية والسوق والتعبير (عند الاقتضاء) حيث أن الحاكمية الليبرالية تستهدف تشجيع هذه الحرية (1979/65).

هكذا، عند تداخل الاقتصادي والقانوني تتحقق عملية تحديد ذاتي للعقل الحكومي في مواجهة غياب الحدود لدى دولة البوليس. ومن جهة أخرى، يتطور الميدان المتعدد للتدخل الحكومي ولكن بشكل أكثر مرونة مما كان عليه في العصر الإنضباطي السابق.

لنذكر هنا مسبقاً بأنه يمكن أن يكون هناك مشكلة حاسمة ألا وهي مشكلة قسمة "التكنولوجيا الحكومية الليبرالية" بين قطبين، واحد منهما يمارس تأثيره على السوق، حيث ترشده وتتبعه، أما الآخر فيؤثر على السكان، حيث تتكفل به هذه الحكومة من خلال عملية التنظيم.

إنطلاقاً من 24 كانون الثاني 1979 يبدأ فوكو بدراسة الخيار الجديد، السلعي الأحادي الجانب، الذي يبرز حينئذٍ بشكل مدوي، ألا وهو خيار الليبرالية الجديدة.

وهذا "الوضع الجديد للحاكمية" مستكشف منذ الثلاثينيات من قبل Hayek وآخرين. ولكن وضع ألمانيا، في السنة صفر، هو الذي سيقدم الأرض لعملية الاختبار. إنَّ التدمير الشامل للنظام الاقتصادي السابق يسمح بإقامة لوحة جرداء وبطرح المشكلة بطريقة أخرى أي بمقاربة السوق ليس كواقعة طبيعية بل كهدف يجب تحقيقه وجعله كونياً. هذا الهدف هو "دولة الحق" الموجهة حصرياً بواسطة "مبادئ قطعية" (أو صورية) (1979/177) أي تلك التي يتطلبها السوق. إذن، يجب الحديث عن "نظام اقتصادي - قانوني" الذي من خلاله "القانوني يغير شكل الاقتصادي" (ص 168) كما سنلاحظ العكس بما أن الأمر يتعلق "بقواعد الحق التي تكون ضرورية انطلاقاً من مجتمع منتظم على ضوء، وانطلاقاً من الإقتصاد التنافسي للسوق، (ص 166).

هنا تُلقى جانباً الفكرة القائلة بأن العمل (الوظيفة) يمكن أن يكون هدفاً وأن المساواة يمكن أن تكون مقولة ملائمة اجتماعياً: أي أنَّه سيتم حل "المسألة الإجتماعية" خارج إطار الحق وعلى هوامش الإقتصاد على أنها مسألة أخلاقية أي مسألة الفقر المقبول أخلاقياً. أضف الى ذلك أن الليبرالية الجديدة الأميركية تذهب أبعد من ذلك من خلال "نظرية الرأسمال البشري" ( 225-235) التي تقضي، على خلاف ماركس، باعتبار العمل بمثابة رأسمال، ومن المنتظر من العامل أن يعتبره من وجهة نظر "الاستفادة الفضلى من الموارد النادرة لغايات بديلة".

ولا يفوت فوكو أن يسجل تحفظاته تجاه "هذه الأنماط من الممارسة التي هي على الأقل مضرة للحرية" كما هي عليه تلك الانماط التي "نريد تجنبها" مثل "الشيوعية، الاشتراكية، الاشتراكية - القومية، الفاشية" (71-70/ 1979).

ولكن، يضيف فوكو، "هذا المنتج السياسي الجانبي" لا يسمح بالوقوف عند مجرد "التشهير" (أو الإدانة). وقد يكون ذلك "خاطئاً وخطيراً" نظراً للإضاءات التي تحملها هذه التحليلات حول الكثير من الظاهرات. إذن، إنَّ فوكو يستحضر مسائل متنوعة على منوال الاستشارات التربوية لدى الأهل، اتجاه انخفاض معدل الربح، ولكن أيضاً النمو الياباني والنمو بشكل عام وصولاً إلى النهوض الممكن للعالم الثالث. إنه يشدد على "فعالية التحليل والبرمجة" لدى الليبرالية الجديدة (ص

239) معتبراً إياهما، بحق، بمثابة "مُعامِل أو عامل التهديد" (Coefficient de menace) لديها. وهو يرى في ذلك "الفكرة الرئيسة - البرنامج لمجتمع حيث تكون هناك عملية تحسين قصوى لنسق الاختلاف، وحيث يُترك حقلٌ معين للمسارات المتذبذبة، وحيث يكون هناك تسامح تجاه الأفراد والممارسات الخاصة بالأقليات (...)" ص 265.

من المؤكد أن الأمر يتعلق في كل ذلك بعمليات وصف لحالات "العقلنة" التي تموضع بالنسبة لها بشكل أوضح في وضعية المراقب(DE III/818-825)، ومع ذلك يمكننا الاندهاش لعدم رؤيته يذهب بعيداً في التزامه في عملية تقويم هذه "العقلية". إنه يصف الليبرالية الجديدة على أنها تكنولوجيا تريد في آن واحد توحيد الحق والإقتصاد، وفصل الإقتصاد عن ما هو اجتماعي، وهذا ما يؤدي إلى إنتاج حق منفصل عن الاجتماعي، يعني عن السياسي أيضاً. ألن يكون على هكذا فكرة إثارة قلق نظري معين داخل العقلية الليبرالية؟

يبدو أنَّه من المسموح التفكير بأنه بسبب هكذا قلق عاد فوكو، اعتباراًمن 28 آذار 1979، إلى دراسة الليبرالية الكلاسيكية. في الواقع، إنَّ الأمر يتعلق الآن، حسب البرنامج الذي كان يذكره في بداية درسه، بالتفكير معاً في مسألة الحق السياسي ومسألة المنفعة الإقتصادية.

وكان يشير، بداية، إلى أن هناك داخل "الليبرالية" سبيلان للتفكير في هذه الوحدة: "السبيل الثوري" الذي ينطلق من حقوق الإنسان و"السبيل الجذري النفعي" الموجه نحو استقلال المحكومين (43/ 1979). ولكن السبيل الثاني، بالأحرى ذلك الذي "صمدَ" في حين أن الأول "تراجع"، ص 45، هو الذي (الثاني) سيلهمه في القسم الأخير من درسه والمخصص لإعادة بناء ليبرالية معينة.

### اللوحة الفوكونية الكبرى: المجتمع المدني وفنون الحكم

ان فوكو لا ينسى أبداً أن يشير إلى أن هذه الصور الثلاثة للعقل الحكومي، أي السيادة والدولة والحكومة، والتي تبرز تباعاً إلى حد ما، لا تستبعد الواحدة الأخرى بل هي تتآلف وتنضاف إلى بعضها البعض، وهي بذلك تُعتبر بمثابة "مثلث"

(111/ 1978) أي على أنها تشكل معاً الصورة المعقدة للعقلية السياسية الحديثة. ومع ذلك يبقى التفكير بوحدتها.

الهدف هو أن نتوقف عن "شرخ فن الحكم إلى فرعين، أي فن الحكم اقتصادياً وفن الحكم قانونياً". أي أنه علينا تجاوز الشرخ بين رجل الإقتصاد ورجل القانون. وهذا ما تحققه الليبرالية عندما تتخذ لنفسها "حقلاً مرجعياً جديداً": "المجتمع المدني" (1979/299). وحول هذا المفهوم فإن فوكو، انطلاقاً من Ferguson، وعلى مسافة معينة، يقدم قراءتين. وقد نستطيع القول أن الأولى تأتي بمعنى أو بلغة الجماعة (Gemeinschaft)، أما الثانية فتأتي بمعنى أوبلغة المجتمع (Gesellschaft) بحيث أن الدمج المفترض بينهما يحمل، فعلياً، وعلى شكل معجزة، مفتاح المشكلة. حسب القراءة الأولى، يجب فهم المجتمع المدني كشكل للحياة الملموسة لدى جماعة تاريخية معينة والتي تكون دائماً عبارة عن اتحاد وثيق أو تعايش عفوي بين مصالح مترفعة أو غير مغرضة وتكون ميداناً لعبور العلاقات الإقتصادية المغرضة أو المنفعية، وهكذا هي تتكون من علاقات تتميز بأنها "ليست اقتصادية بشكل خالص ولا سياسية بشكل خالص"(ص 311) وتندرج في إطار علاقة "تبعية" (أو إلحاق) (ص 312) مثل ما يحدث في العلاقة بين الحكام والمحكومين. ولكن المشكلة الواجب حلها تتمثل في التوصل إلى "أن نحكم حسب قواعد الحق" في "فضاء من السيادة (...) مسكون من قبل أفراد (ذوات) اقتصاديين" (ص298). أما القراءة الثانية فإنها تخبرنا بأن المجتمع المدني، المعتبر كمفهوم حديث نوعياً، يقدم لنا الحل من خلال تقييس (ربط تبدل قياس) الحق على اقتصاد السوق: إنه "الإقتصاد القانوني (الحقوقي) المرتبط لدى حاكمية ما بمؤشر قياس الإقتصاد الاقتصادي" (300/ 1979). وخلافاً لماركس الذي يجابه "اللانهائي السيء" لدى رأس المال أي نزوعه اللامحدود إلى الثروة المجردة، فإن فوكو، كليبرالي، يسدد بثبات تجاه النزوع اللامحدود للدولة نحو السلطة الأكثر واقعية وملموسية. بالتالي فإن الحكومة، بتوافقها مع عفوية اللعبة الإقتصادية الطبيعية التي من خصائصها أن تكون منفتحة وغير قابلة للتشميل، "تضع حداً لذاتها" - إنها عبارة - مفتاح. وهي بذلك تحترم "قواعد الحق" من خلال احترامها "خصوصية أو نوعية الإقتصاد"، (المصدر نفسه).

ومع ذلك، يمكننا التساؤل ما إذا كان فوكو أنجز البرنامج الذي التزم به ألا وهو التفكير في "مثلث" التغاير. يبدو لي أن ما يشكل صعوبة في البداية هو أن هذا المفهوم للمجتمع المدني، المترجم بلغة الإقتصاد السلعي، يجهل البعد الآخر للحاكمية المسمى"بالانضباط" و"البوليس" (الشرطة) وبشكل أكثر عمومية ما يسمى بإدارة أعمال السكان التي حللها فوكو بطريقة مميزة ضمن إطار مفهوم الحاكمية. وهو بذلك يرد، خفية، مشكلة "المثلث" إلى كلمتين: الحق والإقتصاد. ويتوصل إلى حل هذه المشكلة، وهمياً، من خلال ترجمة هاتين الكلمتين الواحدة في الأخرى، معتبراً أن إطاعة الحق هي إطاعة الإقتصاد والعكس صحيح. ويبدو من الصعب أن نجد في مفهوم المجتمع المدني هذا حلاً للمشكلات التي يشير إليها فوكو كتلك المتعلقة بطابع التغاير في العقلانية السياسية الحديثة.

وهذا بدون شك ما يشعر به أيضاً فوكو الذي يقترح علينا، فعلاً، في نهاية درسه الأخير وبمثابة الدرس الأخير الذي يجب استخلاصه من هذا التعليم، يقترح علينا إذن لوحة جامعة تحضر فيها عناصر "المثلث" الثلاثة - سيادة، دولة، حكومة - بمثابة لعبة فنون الحكم الثلاث. "في العالم الحديث، ذلك الذي نعرفه منذ القرن التاسع عشر، ترون سلسلة كاملة من العقليات الحكومية تتشابك وتتساند وتتعارض وتتحارب فيما بينها. هناك فن الحكم في الحقيقة، فن الحكم في عقلية الدولة السيدة، وفن الحكم في عقلانية العوامل أو العناصر الإقتصادية" (1979/316). إنَّ "عقليتنا" تتوسع، في إطار هذه الخاتمة المسكونية التوحيدية، إلى عقليات متنوعة، ولم يبق لنا سوى أن نقول بأن فوكو يمنح ما يسميه، بشكل خاص جداً، بـ"الليبرالية" وضعية مميزة. وإذا كان ما زال هناك بعض الشك في ذلك فسنرجع إلى الصيغة المكررة مرتين في الصفحة الأخيرة والتي تعتبر أن الليبرالية بسيرها على خط عقلانية "الذوات الاقتصاديين" والذوات بصفتهم "ذوات مصلحة" (المصلحة بالمعنى الواسع للكلمة) أسست "فناً في الحكم قائماً على السلوك العقلاني للمحكومين"، أي "فناً في الحكم حسب عقلية المحكومين أنفسهم" (المصدر نفسه).

مع ذلك فإن السؤال المفيد ليس أن نحدد إلى أي مدى يؤيد فوكو النصوص

الليبرالية التي يطرحها، بل هو معرفة أي إدعاء نظري يقدمه خفية من خلال إعادة تهيئة كل المشهد السياسي - الاجتماعي الحديث باعتباره كقضية بين "حكومة" و"محكومين".

## فن الحكم وفن حكم الذات

هذا بالفعل ما تقودنا إليه المسألة المطروحة من بعيد، في حدود ومعاني "فن الحكم". نقول من بعيد، ذلك لأن هذا هو الحافز، فعلاً، لهذه الصورة أو الهيئة التي لم يكن أحد قد سمع عنها حتى ذلك اليوم في النقاش الفلسفي - السياسي الحديث، ألا وهي صورة "الرعوية" التي من خلالها أدخل فوكو، ببصيرة عميقة، مفهوم "الحاكمية". وهو بذلك يطلق خطاً في الفكر وفي الممارسة يجد تجسيده في المسيحية القديمة وخصوصاً الرهبانية (التقشفية)، ألا وهو خط "حُكمْ النفوس". إنَّ هذه الصورة تربط واجب المعرفة لدى كل شخص وواجب خلاص الكل إلى درجة من الطاعة التي تضع أيضاً الحاكم في نفس النوع من الالزام. وتبعاً لسلوك السلوكات، هذا، فإن الفرد (الذات) يجد نفسه مدعواً إلى نقد حقيقته الباطنة وإلى عملية تمييز حقيقية لذاته التي تتردد بين الخضوع الطوعي وبين المقاومة. إنَّ الصيغة الواردة في الإنجيل حول "الراعي الصالح" - الذي كُتِبَ عنه أنَّه يعرف غنماته وأن غنماته تعرفنه، وأن كل واحدة منهن محسوبة ككل الأخريات، وأنه يبحث عن الغنمة الضائعة، وأنه يهب حياته من أجل غنماته - هذه الصيغة اندمجت بشكل طبيعي في السجل الثوري للحداثة. وهي برزت من جديد في عبارات دينية وسياسية في زمن الإصلاح والإصلاح المضاد. ولكن إنطلاق وازدهار الروح العلمية سيخلع عن السيد المطلق طابعه المفارق أو المتعالي. ولم يعد الراعي السياسي يحكم على صورة الله. لأن الله ذاته لم يعد يحكم، إذ أنَّه يسود فقط من خلال قوانين عامة يتوصل إليها العقل ويحكم انطلاقاً منها. وبالتالي فإن الحكومة تصبح قضية مسؤولية بشرية وعقل اجتماعي. لذلك فإن فوكو يُدرِج ضمن هذا المسار بنفس القدر البروز المتتابع للدولة الإدارية وللحكومة الليبرالية كما "التمرّدات السلوكية" التي تتوالى من عصر الإصلاحات وعصر الثورات وصولاً حتى عام 1917 (1978/234).

إنَّ فوكو لا يقدم، في هذه المؤلفات، توسعاً تحليلياً معمقاً لهذه الصورة من أجل دراسة العقلية السياسية الحديثة، إذا لم يكن من أجل توجيهنا نحو ميدان الهرطقات والبدع، والمقاومات والانشقاقات الأخرى مع إلحاح خاص على حالة الاتحاد السوفياتي، الرعوي بشكل مفرط (1978/204).

في الواقع، إنَّ موضوع هذا المستوى - النموذج هو أوسع وأكثر أصالة. وهو يعطي فوكو، فعلاً، المفتاح من أجل إعادة تدوير عميقة لكل المسألة المسماة "الليبرالية"، وذلك لأنه يسمح بإعادة تأسيس كل التحليل الخاص بالعقلية الإجتماعية والسياسية الحديثة إنطلاقاً من مفهوم "فن الحكم" أي انطلاقاً من العلاقة القائمة بين الحاكمين والمحكومين. وهذه الطريقة في تناول المشكلة السياسية هي تحديداً تلك التي تسمح له بتجنب الإشكالية، الثورية، المتعلقة بالحق المعتبر انطلاقاً من مسألة "بدايته"، أي "المشكلة النظرية والقانونية الخاصة بالتكوين الأصلي للمجتمع" (1979/312). وهذه الطريقة تعبر عن نفسها بشكل معادل في تعريف معين للحرية: "إنَّ الحرية هي ليست أبداً شيئاً آخراً - ولكنه مع ذلك كثير - سوى علاقة راهنة بين حاكمين ومحكومين" (1979/64).

والحال، يبدو لي، أنَّه يمكن الاعتراض على ذلك بالقول بأن المسألة السياسية الحديثة لا يمكن أن تُختزل إلى مسألة "فن الحكم" الخاضعة للتفاوض بين حاكمين ومحكومين. وذلك لأنه (منذ هوبز Hobbes) ألم يكن الأمر بالأحرى يتعلق بالنسبة للأفراد (الذوات) المحدثين بأن يحكموا أنفسهم؟ أو، بالإضافة إلى ذلك، هل يستطيع "فن الحكم"، في العصر الحديث، أن يقدم نفسه إلا كنمط تعامل بين الأفراد (الذوات) الذين يدّعون حكم أنفسهم؟

من البديهي أنَّه سيكون من الممكن اعتبار أنَّه بدلاً من هكذا ادعاء، يكون أكثر واقعية الإنطلاق من ما هو كائن أي من علاقات السلطة، والمعرفة - السلطة. وذلك لأنه انطلاقاً من هنا أيضاً تكون المقاومات موضع تفكير. وفي ذلك اجتهد فوكو بنجاح. ولكن، هل يمكن من خلال هذه الحدود والألفاظ طرح المشكلة السياسية الحديثة في جذريتها الحقيقية؟ إنَّ إدعاءنا حكم أنفسنا بأنفسنا - الذي ينطلق منه مسار كامل من الفلسفات السياسية، عبْر هوبز، لوك، روسو، كانط، وكما

نرى، ماركس أيضاً - هكذا ادعاء هل يمكن أن يكون، إذا أمكن القول، شيئاً لا واقعياً؟ من الجدير بالملاحظة أن تجنب هذه المسألة، في خطاب فوكو، يظهر من خلال وضع "On" ("هو" أو "هم") (الضمير الغائب المجهول) بشكل منتظم مكان "nous" (نحن). هكذا، صفحة تلو أخرى، كل هذه العقلانية الخاصة بفن الحكم هي مكتوبة ومقترحة لنا (نحن nous) من خلال حدود وألفاظ "on" (أي الضمير الغائب المجهول). ويمكن ملاحظة أن مسألة الديمقراطية التي تثيرها الخلاصة من خلال معاني وألفاظ "الديمقراطية البرلمانية"، هي غائبة، بشكل مفارق، عن البحث المعروض، كما لو أنها كانت طارئة أو خارج إطار مسألة "عقليتنا الحديثة".

هذا اللايقين يترجم نفسه في المقولات التي يمدنا بها من أجل حل المشكلة. إنَّ ذلك الذي كان قد أعلن نهاية النزعة الإنسانية ودفن صورة الإنسان، يقوم هنا بإعادة صورة Homo (أي الإنسان الأول الأحادي): وعلى منوال هيوم (Hume)، هو يقف أمام "التغاير الصوري" والتفاوت الجذري بين الإنسان الاقتصادي، ذات المصلحة، وبين الإنسان الحقوقي القانوني، ذات الحق (1979/280). وقد رأينا بأي ثمن كان "المجتمع المدني" يقدم له التوليف بين هذه الحدود أو الكلمات. في الواقع، أفضل من هذا الثنائي الملتبس فإن صورة "المثلث" كان يمكن لها أن تقوده إلى تحديد أفضل لهوية طبيعة التحدي السياسي الحديث أي تحدي ذاتية سياسية ما. إنَّ المقتضى أو الشرط السياسي ليس في الواقع، وببساطة، اقتصادياً أو عقلياً من جهة وقانونياً أو معيارياً من جهة أخرى. إنه عقليّ ومعياري و"متصل بالهوية" بالمعنى الذي يكون فيه الأمر متعلقاً بحكم الذات لنفسها. وهذا ما يعبر عن نفسه في "المنطق الألسني" بالعبور من فلسفة الذات إلى فلسفة التعامل المتبادل. هذا هو على أي حال الدرس الذي يمكن استخلاصه من تحليل هابرماس للفعل التواصلي. هكذا فإن الادعاء السياسي الحديث هو، حقاً، إدعاء حكم الذات لذاتها في آخر المطاف عن طريق اتفاق منطقي أو خطابي. إذن، يجب على ادعاءات الحكم الحديثة أن تستجيب للشرط البياني المثلث الأبعاد في أن تكون عقلانية، عادلة وفي أن تكون خاصتنا أي تلك التي نحن نطرحها (TG/11-17).

والحال، هناك، تحديداً، كاتب قد بيّن لماذا لم تكن الليبرالية الإقتصادية على مستوى مواجهة هذا الشرط الثلاثي، وهذا الكاتب هو ماركس في تحليله للجزء رقم 1 من الكتاب الأول المخصص للمنطق الاجتماعي في عملية الإنتاج السلعي. الفصل الأول يعرض، كما رأينا، عقلانيته (الإنتاج السلعي) (الوضعية التنافسية القائمة على الملكية الخاصة تذهب إلى الحد الأقصى للإنتاج وتحسّن استفادة العاملين) كما يعرض شرعيته (التي لا تعرف سوى شركاء أحرار ومتساوين).

أما الفصل الثاني فسيفحص الشرط الثالث، شرط هوية المواطن المطالب أو المدعي ومصداقية ادعائه الحكومي. ويعرض ماركس في هذا الفصل أن المال والسوق التي يشكل شرطها ليس واقعة طبيعية، بما أن التاريخ أنتج أنواعاً أخرى من الترتيبات: إذن هو يستتبع فعلاً اجتماعياً يطرحها. يقول ماركس: "في البدء كان العمل"، ولا يجب فهم ذلك بالمعنى التاريخي ولكن بمعنى مبدأ خاص بالمنطق الاجتماعي. وإن هكذا فعل، يقوم بين منتجين - تجار مفترض أنهم أحرار، لا يمكن أن يكون سوى ميثاق أو عهد. ولكن ميثاق عبودية طوعية. وذلك لأنه فعل مؤسس ينسى نفسه إذا اعتبر السوق كنظام طبيعي يتم إعلان الخضوع له. هذا التحويل للصورة الهوبزية (نسبة إلى هوبز) إلى ميثاق للعبودية السلعية، المستخلص في الفصل الثاني، يجب أن يُعتبر بمثابة نقد المفهوم الليبرالي للعقد الاجتماعي السلعي. وهدفه هو إعلان أنَّه في آن واحد من المستحيل على كائنات حرة أن تخضع لقانون غير صادر عنها، وأنها تفقد كل حرية من خلال طرحها "بطريقة حرة" لقانون مفترض أنَّه طبيعي أي مفارق، بمثابة مكوّن للنظام الاجتماعي. إذن، إنَّ "القانون" المفترض للسوق - والذي ليس في الواقع سوى "قاعدة" يتخذها المرء لنفسه - يتضمن نفس النوع من "التناقض العملي" الموجود في عقد العبودية حيث تنتفي فيه إمكانية التعاقد. إنَّ هكذا "قانون" لا يمكن اعتباره إذن بمثابة "واقعة عقلية"، بل هو في الواقع واقعة تاريخية أي يجب طرحه تاريخياً.

والحال فإن فوكو يصادف فعلاً هذه المشكلة المتعلقة بالتأسيس عندما يكشف أن الليبراليين الجدد يعترضون على الرؤية التقليدية الليبرالية للسوق على أنَّه ظاهرة

طبيعية ويحولونه إلى هدف عقلاني خالص. وفي نهاية الأمر سيهمل فوكو الليبرالية الجديدة التي تفصل ما بين العقل والحق. وعودته إلى الليبرالية الكلاسيكية، كما رأيناه، لا تسمح له في الواقع بأن يقوم بعمل أفضل. ومع ذلك، إذا نظرنا إلى نصه بانتباه، فإن استخدامه الخصوصي لمصطلح "المجتمع المدني" أي المسافة الابستمولوجية التي من خلالها تعامل مع هذا المصطلح يسمح له بإيجاد طريق فيما بين ما يمكن تسميته النزعة المؤسساتية البنائية لدى الليبراليين الجدد وبين النزعة الطبيعية التاريخية لدى الليبرالية الكلاسيكية. هذا على الأقل ما تسمح به ترجمته لمقولات "المجتمع المدني" من خلال "وقائع التبادل". "أعتقد أنَّه يجب أن نكون حذرين فيما يتعلق بدرجة الواقعية التي ننسبها إلى هذا المجتمع المدني". فلا يجب اعتباره بمثابة "حقيقة واقعية أولى ومباشرة" في وجه المؤسسات السياسية. "إنه شيء ما يشكل جزءاً من التكنولوجيا الحكومية الحديثة (...) وهذا لا يعني القول أنَّه لا يتمتع بواقعية حقيقية. المجتمع المدني هو كالجنون وهو كالجنسانية. هذا ما أسميه وقائع التبادل يعني أنَّه في لعبة وعلاقات السلطة ومما ينتج عنها، وعند الحد الفاصل بين الحكام والمحكومين، تولد تلك الصور التبادلية والانتقالية التي وإن كانت غير موجودة في كل وقت، هي ليست أقل واقعية (...)" (1979/300-301). إنَّ حقيقة التبادل هذه ليست الطابع الواقعي لبنية المجتمع موضوع النظر وهي لا تحدد ماهيته. أضف إلى ذلك هي ليست مثال خالص مطلوب تحققه أو حدوثه. إنها حقيقة نظام واقعي من البيانات التي لها علاقة بممارسات واقعية تنتمي إلى هذا الشكل الاجتماعي المحدد تاريخياً.

والحال، هذا تحديداً ما اقترحت، من ناحيتي، فهمه ضمن حدود "ما وراء البنية" (Métastructure). وهذا من خلال الرجوع إلى ماركس. ومن جديد، هناك بالفعل مؤلف يعتبر المسألة المتعلقة بنزعة التأسيس أو المأسسة من خلال هكذا حدود: إنه أيضاً ماركس. لأن "قانون السوق" حسب تحليله، بعدم كونه فعلاً عقلياً مغايراً للتاريخ، هو فعل أو حدث تاريخي: ففي شكلها التاريخي كقانون كوني وحصري للعلاقات الإجتماعية فإن الرأسمالية تحديداً هي التي تطرح هذا القانون وتطرحه كما لو أنَّه فرض مسبق لها. إذن، السوق –"المجتمع المدني" بهذا المعنى –

هو الفرض المسبق المطروح للرأسمالية التي توسعه بشكل غير محدد بقدر ما ينتشر تاريخياً. إذن، بعد أن افتتح عرضه النظري من خلال السوق كشكل لعملية التعامل أو التبادل، يأتي إلى دراسة النظام البنياني للرأسمال الذي يطرح العلاقة السلعية والمجتمع المدني كفرضه المسبق "الما وراء البنياني" لعملية التبادل، وكنظامه العقلي والمرجعي (ERC, 220-223).

بهذا المعنى، إن ماركس هو الذي يقول لنا عما تحدث فوكو في كتبه حول الليبرالية والليبرالية الجديدة. إنَّ فوكو ليس ذلك "الأيديولوجي" الذي قد يحدّثنا عن أيديولوجيا كالليبرالية. وهو لا يقدم لنا، في إطار الفن الليبرالي في الحكم، المفتاح من أجل الإدراك المباشر لعمليات التاريخ الفعلية. وهو عندما يعلن أو يبيّن حقيقة الليبرالية لا يقول أن الليبرالية هي الحقيقة. فهو يعرض فقط الإدعاء، أي وضعية الحقيقة التي هي وضعية الليبرالية، تلك الوضعية التي لا تخلو من الطابع الفعلي بطبيعة الحال. وكما يصر على ذلك منذ كتابه "حفريات المعرفة" (L'archèologie du savoir) فهو يريد أن يضع شيئاً آخراً غير تاريخ للفكر. إنه، ببساطة لا يدرس نظريات بل بيانات (ènoncès): بيانات تشكل جسماً واحداً مع الأطر الجاهزة ومع الممارسات. إنها بيانات أو تكنو-لوجيات، وبشكل منفصل techné (الفصل الثاني) وLogos (العقل أو الكلمة). وهو يحلل العلاقات القائمة بين الممارسات العملية وبين البيانات. ولكن قوة التحليل الجدلي الماركسي، تحديداً، تكون في مواجهة مسألة معرفة في أي نوع من البنيات الإجتماعية تنمو وتتطور الممارسات العملية التي تطرح كفروض مسبقة لها هكذا "بنية ما ورائية" يعني هكذا ادعاءات وهكذا بيانات خاصة بالمجتمع المدني المفهوم على طريقة فوكو على أنَّه بمثابة "عقد أو تسوية". فمن القسم الأول حتى القسم الثالث من الكتاب الأول ينتقل ماركس من دراسة الليبرالية إلى دراسة الرأسمالية، وحينها سيتعلق الأمر بقضية أخرى كلياً لا يمكن فهمها، مع ذلك، إلا في علاقتها مع القضية الأولى. ولكن فوكو من جهته لا يقدم على اجتياز هذه الخطوة. وهو، بالطبع، يفترض في خلفية ذلك الحقائق الواقعية في النسق والتي أظهرها بحثه غالباً بطريقة بليغة. ولكن في هذه الدراسة العامة "لعقليتنا"، فإن هذه الحقائق تبقى خارج موضوعه.

فهو، بخلاف ماركس، لا يقحم نفسه في العلاقة الجدلية القائمة بين عقلانية ولاعقلانية النسق. إذن علينا أن لا نطلب منه ما لا يستطيع تقديمه لنا.

ومع ذلك فإن المفارقة تكمن في أنَّه يجب البحث، بطريقة ما، لدى فوكو عن "ما ينقص ماركس". بهذا المعنى فإن ماركس يكون أكثر ليبرالية من الليبراليين وهو يتصرف على الأقل في نتاجه النظري، كما لو أن كل الحداثة كانت مفهومة انطلاقاً من السوق بما فيه "الشكل المنظم" الذي يتطور (انطلاقاً من المشغل) في داخله والذي من المرتقب أن يكون عليه الحلول محله في النهاية مؤدياً بذلك إلى إزالة "شكل السوق" وإلى بناء مفهوم أعلى للذاتية الإجتماعية المتضامنة. إنَّ فوكو، وبشكل أعمق من أولئك الذين سبقوه منذ ماكس ڤيبر في هذا السبيل، هو الذي أظهر أن العقلانية السياسية الحديثة تتطور، بموازاة "شكل السوق"، في ذلك الشكل المنظم، حيث استكشف عقلياته الملتبسة في ميادين المستشفى والسجن والمدرسة والجيش وفي العمران المديني وفي النشاط العلمي، مطلقاً بذلك مسألة "المعرفة – السلطة" التي ترتبط بها، ولكن ذلك لا يفهم ببساطة على أنَّه "ملحق" مضاف إلى ماركس، وذلك لأن فوكو عندما يعمل من خلال حدود المعرفة – السلطة في حقل الحاكمية هذا، يفتح موضوعاً جديداً ومنطقة شاسعة جديدة أمام البحث والتحقيق.

إذا فهمنا الأشياء على هذا الوجه فإن ذلك يتيح لنا فهم درس فوكو دون أن نترك النغمة الليبرالية تسيطر علينا، كما يتيح لنا الاستفادة من هذا الدرس. فإذا كان على حق في ذلك فهذا يعني أيضاً أن فن الحكم الذي أفتُتح من قبل ما يسميه "ليبرالية" يحضر على نفس القدر في ألفاظ أو حدود السلطة "الادارية" و"الإنضباطية" و"البوليسية".

ويقول فوكو بأنه اكتشف نموذج هذه السلطة في الشكل "المنظم" الخاص بالمشغل (الفبركة) (مقابل الشكل التجاري السلعي) والذي قام ماركس بتحليله في كتاب "الرأسمال". والحال إنَّ مسألة السياسة الحديثة الأولى المطروحة هي بدون شك مسألة العلاقة بين هذين النمطين في التعامل أو التعاقد (هذين النمطين في التنسيق الاجتماعي القابل للاقتراح)، ومسألة المبارزة بين أولئك الذين يتحملون

مسؤولية ذلك في قطبي العقلانية الإقتصادية - السياسية (السوق بمواجهة التنظيم marché versus organisation)، وهذه المسألة لا تُختزل إلى مسألة "كلفة" التعاقد أو التعامل (العقلانية) وذلك لأنها، في ادعائها البياني (القولي)، تعود أيضاً إلى المسألة (المعيارية) المتعلقة بالشرعية وبالعدالة وبالقانون، كما إلى مسألة السيادة (الأصلية). ويبقى أن نعرف بأي معنى نفهم كلمة سيادة. تحت هذا الاسم يُخرج فوكو فناً للحكم قد يكون ظهر أولاً وهو يفهمه بمعنى سيادة مفارقة. والحال فإن الادعاء الحديث حول المواطن المعتبر ذاته سيداً يسم مع ذلك المصدر نفسه للفكرة الحديثة حول السيادة "الحقيقية أو الأصلية". وعندما تظهر هذه الأخيرة تاريخياً تكون بدأت قبل بعض الوقت في الغرب مسألة السوق في الإقتران مع مسألة تنظيم المجتمع، في هذا التداخل المتلازم التناقضي لهاتين الصورتين استطاعت أن تبرز ببطء المسألة السياسية الحديثة ألا وهي مسألة المواطن - السيد (ERC/268-176).

إنَّ ما يميز هذه المسألة الحديثة المطروحة حول السياسي يكمن في تقدمها عبر الإدعاء "البياني" المثلث الأبعاد والمتمثل بالتعاقد الاجتماعي المفترض بين كائنات تدّعي أنها حرة ومتساوية. وكون هذا النظام لا يملك سوى تعاضداً أو إدعاء ما وراء البنية، وكونه "ينقلب إلى ضده" بمعنى أن العلاقات الإجتماعية الحديثة والبنى الطبقية تتكون تحديداً على التوسط المزدوج، حيث يحضر هذا الادعاء (توسط السوق كما يبين ماركس، وتوسط التنظيم كما رأينا في مدرسة ڤيبر) ولكن من خلال إعادة تبني هذا الإدعاء بدون توقف، كل ذلك يشكل نقطة إنطلاق للتفكير في المسار الثوري الملازم للحداثة. وهذه هي "المشكلة النظرية والقانونية المتعلقة بالتكوين الأصلي للمجتمع" (1979/312) التي كان فوكو يرغب بتحاشيها، وتتمثل بالافتراض المسبق الضروري، المستعاد بدون توقف بتكاليف جديدة في لحم ودم الصراعات التاريخية، لوجود فلسفة للثورة.

إذن، ليس المهم معرفة إلى أي حد يمكن أن يكون فوكو طرفاً مهماً في المذاهب الليبرالية التي يتحدث عنها. بل المهم بالأحرى يتمثل من جهة، بإعادة تأويله "لعقلانيتنا السياسية" الحديثة بواسطة حدود العلاقة بين الحكومة والمحكومين كخيار بديل للإدعاء الثوري بحكم الذات. ومن جهة أخرى يتمثل هذا المهم

بإيجابية المعرفة - السلطة المعطاة إلى الحاكمية الحديثة وبمقابلها حيث المواطن المفترض أنَّه سيد لا يفلت من كونه ذاتاً للمعارف وللسلطات.

إنَّ المقاربة التي تنطلق من الصورة الرعوية والتي لا تعرف بالإجمال سوى الحاكمين والمحكومين، ترسم آفاق المقاومة - تماماً كما المقاربة التي تنطلق من الظلم بدلاً من الإدعاء بالعدالة -. ويمكن للثورة أن تتعلم كل شيء من المقاومة ومن تدميرها الخلاّق، كما يمكن قراءة الإثنتين معاً في مرآة عملية التذويت. ولكننا هنا أمام مسألة تستحق الدراسة لذاتها.

# الفهرست



2010/3/889

# ماركس وفوكو

هل يسير ماركس وفوكو جنباً إلى جنب لكي يجابها معاً؟ هل يبتكران أسلحة نقدية متكاملة ضد عملية الإخضاع أو القهر الرأسمالية؟ أم أنهما لم يتّحدا سوى في الصورة المنشطرة لجانوس (Janus) المراقب لزمننا، والتي تشير حتماً إلى آفاق متناقضة؟ اضطرابات وتحديات بدون طائل، أقدار الطبقة وأقدار الأفراد؟ هل يجب الاستنتاج أن معاركهما تفترق أم أنها تلتقي؟ للإجابة عن هذه المسألة استحضرنا فلاسفة وشرّاحاً لمنشورات فوكو ولمخطوطاته ولمنشورات بعض علماء الاجتماع الذين توجسوا من نتائجه من حيث استقباله ومن حيث مفاعيله في التاريخ.











